18e ANNÉE (2e série). — N° 11 — 12 MARS 1896.

(CE NUMÉRO A UN SUPPLÉMENT DE 16 PAGES)

L'AMI DU CLERGÉ

REVUE DE TOUTES LES QUESTIONS ECCLÉSIASTIQUES

DOGME, MORALE, LITURGIE, DROIT CANON, ÉCRITURE SAINTE, PATROLOGIE, HISTOIRE SACRÉE. — LÉGISLATION CIVILE-ECCLÉSIASTIQUE. — PASTORALE, PRÉDICATION, CATÉCHISMES. — BIBLIOGRAPHIE

DIRECTEUR : **A. DENIS,** Chanoine, ancien secrétaire général de l'Evêché de Langres | RÉDACTEUR EN CHEF : **F. PERRIOT,** Ancien supérieur du Grand-Séminaire de Langres

Paraît à Langres, tous les jeudis

L'abonnement, pour tout l'univers, est de 15 fr. avec le Supplément : L'AMI DU CLERGÉ PAROISSIAL *de 10 fr. sans le Supplément.*

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le chanoine DENIS, directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison Saint-Pierre, rue Sainte-Barbe, à Langres (Haute-Marne).

CAUSERIES AVEC UN JEUNE CURÉ

LXX

LA PRÉDICATION *(Suite)*

VIII. *Les qualités du prédicateur.* — IX. *Les qualités du discours*

SOMMAIRE. — I. *Les qualités du prédicateur :* — 1° La *piété :* — pensées de la S. Congrégation des Evêques et Réguliers. — 2° La *science,* qui exige : — *a) Une préparation éloignée :* — Nécessité de cette préparation démontrée par Fénelon — le P. Curci, — M. Moussard. — Nature de la préparation éloignée, expliquée par M. Moussard, — et M. Aubry : — étude de la théologie et des sciences annexes. — *b) La préparation prochaine* : — Sa nécessité, d'après la S. Congrégation des Evêques et Réguliers, — et le concile de Trente. — Sa nature : — travail d'appropriation personnelle ; — les discours écrits : — cas où ils sont très utiles, — ou tolérés. — Un curé est tenu par une loi positive à *parler :* — ce qu'il doit faire en cas d'empêchements. — Les discours de mémoire et l'improvisation : — raisons pour et contre. — Moyen terme. — *c) La préparation immédiate.* — Calme, — prière, — abnégation personnelle, — pureté d'intention. — II. *Les qualités du discours.* — 1° L'Eglise ne demande pas un grand sermon aux curés, comme aux évêques. — 2° Il faut une instruction à la portée de l'auditoire ; — usage des dialectes populaires ; — la simplicité n'est pas la trivialité ; — il ne faut pas négliger l'art oratoire. — 3° Il faut une instruction courte : — sentiments des auteurs sur la brièveté.

Les qualités du prédicateur

Toutes les qualités que les saints et les auteurs ecclésiastiques exigent dans les prédicateurs peuvent se ramener aux deux suivantes : la *piété* et la *science.*

I. LA PIÉTÉ. « Soyez un saint et vous prêcherez bien, » dit l'auteur de la *Chaire catholique*, dans ses conseils à un jeune prêtre. Il énonçait à l'avance une vérité que la S. Congrégation des Evêques et Réguliers a cru devoir rappeler naguère. « En premier lieu, dit-elle, pour ce qui concerne la qualité du prédicateur sacré, qu'ils (les évêques) se gardent de jamais confier un si saint ministère à qui ne serait pas animé de vraie piété chrétienne et pénétré d'un grand amour pour Notre-Seigneur Jésus-Christ, sans quoi il ne serait autre chose que *œs sonans et cymbalum tinniens,* et ne pourrait jamais avoir ce véritable zèle de la gloire de Dieu et du salut des âmes, qui doit être le seul mobile et la seule fin de la prédication évangélique. Et cette piété chrétienne, si nécessaire aux orateurs sacrés, il faut qu'elle brille aussi dans leur conduite extérieure, qui ne doit jamais se trouver en contradiction avec leurs enseignements, ni avoir rien de séculier et de mondain, mais être toujours telle qu'elle les montre vraiment *ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei ;* autrement, comme le fait remarquer le docteur angélique, saint Thomas, *si doctrina est bona et prœdicator malus, ipse est occasio blasphemiœ doctrinœ Dei.* »

— Voilà tout un programme pour une retraite spirituelle.

— Et il émane d'une source autorisée : la S. Congrégation des Evêques et Réguliers.

II. LA SCIENCE. « A la piété et à la vertu chrétienne, poursuit le même document, il faut joindre la *science,* car il est manifeste et bien démontré par une constante expérience que l'on attendrait vainement une prédication solide, ordonnée et fructueuse de ceux qui ne sont pas nourris de bonnes études, principalement d'études sacrées, et qui confiants dans une certaine facilité naturelle de parole, montent témérairement en chaire, sans aucune ou presque aucune préparation. Ceux-là d'ordinaire ne font autre chose que battre l'air et attirer sur la parole divine, sans s'en apercevoir, le mépris et la dérision ; c'est pourquoi il leur est dit justement : *Quia tu scientiam repulisti, ego repellam te ne sacerdotio fungaris mihi.* »

Ces quelques paroles résument les longues pages écrites sur ce sujet par tous ceux qui se sont occupés de la prédication. Il nous est facile de leur donner les développements qu'exige la matière en les rangeant sous deux idées : la préparation éloignée et la préparation prochaine pour la prédication.

1° *La préparation éloignée*. Fénelon en démontre la nécessité, quand il s'élève contre ces orateurs qui « vivent au jour la journée, et ne s'instruisent que selon les besoins du moment. Je voudrais, dit-il, qu'un orateur se préparât longtemps en général pour acquérir un fonds de connaissances et se rendre capable de fournir d'utiles travaux. Je voudrais que cette préparation générale le mît en état de se préparer moins pour chaque discours en particulier. Je voudrais qu'il fût naturellement très sensé et ramenât tout au bon sens ; qu'il fît de solides études ; qu'il s'exerçât à raisonner avec justesse et exactitude, se défiant de toute subtilité. Je voudrais qu'il se défiât de son imagination, pour ne se laisser jamais dominer par elle, et qu'il fondât chaque discours sur un principe indubitable dont il tirerait la conséquence naturelle [1]. »

Le P. Curci exprime la même pensée, sous une autre forme. Supposant un jeune prêtre qui ne fait pas une étude sérieuse de la théologie, il se demande de quoi il pourra parler. « S'il ne pille dans les ouvrages d'autrui, continue-t-il, il ne saura jamais sortir des bornes étroites d'un catéchisme et d'une morale vulgaires, tels que pourrait les enseigner tout chrétien un peu instruit et qui sait parler sa langue, bien qu'il n'ait fait aucune étude théologique. Et avec une si complète pénurie de matière, quels fruits porteront les préceptes, même les plus sages, les modèles, même les plus accomplis ? [2] »

« Nous nous tromperions beaucoup, dit M. Moussard, nous, héraults de la parole sainte, si nous pensions qu'il suffit d'une préparation immédiate. C'est de longue main et par une longue patience que nous nous rendrons dignes de ce titre [3]. »

— En quoi consiste précisément cette préparation éloignée qu'on nous dit si nécessaire ?

— Continuons d'nterroger les maîtres. « Nous serions encore dans une naïve et regrettable illusion, si nous ne faisions consister notre étude préparatoire que dans la lecture des sermonaires ; quelque distingués qu'ils puissent être, ils ne nous enrichiraient pas assez, et même plus ils seraient haut placés dans la hiérarchie des prédicateurs, plus nous aurions de peine à nous en assimiler la substance.

« Voici donc, ce me semble, à quoi doit s'assujettir un prêtre qui se sent né orateur, ou qui du moins veut faire de la prédication sa spécialité. Après avoir lu et analysé ce que nous appellerons les principaux chefs-d'œuvre de l'éloquence de la chaire, tout ce qu'il rencontrera dans le cours de ses autres études ayant trait à la prédication, il le recueillera ; ce sera, dans l'Ancien et le Nouveau Testament, une foule de sentences, de comparaisons, de paraboles, de faits ; dans les trésors que nous ont laissés les docteurs de l'Eglise, ce sera tantôt une idée féconde, tantôt un aperçu nouveau, quelquefois tout un passage qui aura soulevé l'auditoire, ou dont on aura été soi-même frappé. Ce sera dans la vie des saints, dans l'histoire de l'Eglise, je dirai même dans l'histoire profane, un nombre considérable d'exemples destinés à appuyer le raisonnement, ou bien d'histoires propres à nourrir et à éclairer la piété des fidèles. Ce recueil, que j'intitulerais *Miscellanea*, devra être disposé de telle façon que dans un cas donné on puisse trouver immédiatement ce dont on a besoin. « Qu'un recueil bien ordonné, dit saint Au-« gustin, supplée aux infidélités de votre mémoire : « *Sit vobis codex vestra memoria*. Un prêtre qui « aura débuté par cette préparation laborieuse, « mais en même temps pleine de charmes, ne sera « pas un phraséologue : on l'écoutera avec plaisir, « avec une intelligence avide, avec une volonté « qui ne résistera pas : *libenter, intelligenter*, « *obedienter* [1]. »

Interrogeons maintenant un ancien professeur de séminaire ; il va nous dire jusqu'à quel point l'étude de la théologie est utile au prédicateur. « L'enseignement dogmatique en particulier ouvre la source la plus haute et la plus excellente de la prédication ; il doit affluer et se concentrer fortement dans l'intelligence sacerdotale, comme en un réservoir précieux, pour s'y transformer et se répandre ensuite sur les hommes, comme l'eau bienfaisante qui arrose les vallées. Si on appauvrissait cette source, en une proportion quelconque, dans le sacerdoce, le ministère apostolique perdrait, dans la même proportion, cette force convertissante qui est le don propre de l'Eglise catholique et que rien ne peut suppléer, pas même ce qu'on est convenu d'appeler les œuvres, les cercles et l'ensemble très compliqué des moyens humains. Rien n'est souple et universel comme la théologie, nous ne parlons que de la saine théologie ; elle sait parler tous les langages justes et attrayants, s'adapter à tous les auditoires, employer toutes les ressources que la littérature met à sa disposition, s'adresser au cœur, à l'intelligence, à l'imagination, à tout l'homme. Le bon théologien est celui qui possède beaucoup de cœur et d'intelligence, qui s'est imprégné jusqu'aux moëlles des dogmes révélés, celui en qui ces vérités saintes se sont tournées en piété et en amour par la méditation et l'étude recueillie ; ainsi préparé, il peut se présenter devant n'importe quelles âmes, il trouvera dans son zèle et sa prudence le moyen de les toucher : toute parole sortie de son âme fera vibrer quelque chose dans les âmes auxquelles elle s'adressera, y ranimera la foi, y détruira peu à peu les funestes productions du péché et de la concupiscence ; elle creusera en elles un besoin, un abîme de capacité surnaturelle où la grâce tombera à flots pressés ; elle versera en elles une vie nouvelle, une vie divine, inconnue à la

[1] Fénelon, *Lettre sur les occupations de l'Académie*.
[2] Curci, *Conférences*, préface 24.
[3] Moussard, *Le prêtre et la vie d'étude*, p. 164.

[1] S. Aug., *De Symb. ad cath.*, 1.

nature, d'autant plus abondante que l'homme l'a mieux reçue, c'est-à-dire l'a reçue avec plus d'intelligence spirituelle, plus de bonne volonté : *Prædicatores suos Dominus sequitur.*

« Celui qui se consacre d'une manière ou d'une autre à la prédication de la foi, sans avoir un grand fonds de doctrine et des notions théologiques développées, ne saura se garder des inexactitudes doctrinales ; il sera monotone, fatigant dans son langage, il éprouvera de grandes difficultés à trouver la matière de ses instructions, si courtes qu'on les suppose ; ou bien encore il se jettera dans les questions humaines ; surtout il ne comprendra pas assez profondément le christianisme : il ne saura ni lire les écrits théologiques, ni en nourrir sa prédication, ni même comprendre toute la portée de ce qu'il enseigne. Car enfin il est obligé d'employer un langage, des mots, des expressions qui ont pour but d'exprimer l'idée du surnaturel ; comme il n'est pas bien pénétré de cette idée, toute cette phraséologie théologique perdra pour lui de sa valeur, se dépouillera de sa force et ne sera plus qu'un ensemble de métaphores, une manière de s'exprimer, une langue spéciale et barbare. De là le dégoût de tant de chrétiens pour notre langue théologique qui ne leur dit rien, et que pourrait-elle leur dire, puisqu'ils n'ont pas les idées qu'elle exprime ? [1] »

— Vous m'ouvrez là un nouvel horizon et me donnez la clef d'un problème qui me préoccupait à la lecture de tant de discours, où l'on rencontre des phrases bien faites pour charmer l'esprit, mais vides de sens chrétien : c'est au défaut d'études sérieuses de théologie qu'il faut l'attribuer.

2o *La préparation prochaine.* Une préparation prochaine est absolument nécessaire pour annoncer dignement la parole de Dieu. Aussi la S. Congrégation des Evêques et Réguliers a-t-elle raison de condamner ceux « qui confiants dans une certaine facilité naturelle de parole, montent témérairement en chaire sans aucune ou presque aucune préparation. »

Le concile de Trente a lui-même parlé de la préparation que le curé doit apporter à ses sermons et des efforts qu'il doit faire pour prévoir l'enseignement le plus profitable et le plus accessible à son auditoire. Benoît XIV, dans les deux constitutions *In supremo* et *Etsi minime* exige une préparation d'autant plus sérieuse que l'auditoire est moins ouvert aux vérités éternelles.

— En quoi faites-vous consister cette préparation prochaine ?

— Dans un travail personnel d'appropriation qui vous fait vous assimiler la vérité que vous allez exposer de vive voix à votre auditoire.

— Vous condamnez par là la lecture d'un discours écrit ?

Il est des circonstances où l'usage autorise la lecture d'un discours, et alors rien ne nous empêche de le suivre, si nous sommes dans le cas. Parfois aussi vous recourrez avec utilité à la lecture d'un discours d'autrui, lorsqu'il s'agit de flageller certains vices assez répandus dans la paroisse, ou de descendre à l'explication des principales injustices que l'on peut commettre, ou de traiter des sujets délicats, comme l'impureté, etc. Une lecture sera facilement tolérée, même par les coupables, tandis que l'on verrait des particularités blessantes dans un discours composé par vous. Enfin, plus tard, quand vous aurez pour vous l'autorité de la position, de l'âge, ou d'un talent reconnu, vous pourrez vous permettre de lire vos discours, *si toutefois vous n'êtes plus curé.*

— Et pourquoi cette réserve ?

— C'est que la loi ecclésiastique exige de nous un *sermon parlé* et non une *lecture.* Aussi Gury n'hésite-t-il pas à conclure : « Parochus qui pios libros auditoribus legit, non obit munus suum prædicandi : quia lectio non est prædicatio [1]. » Berardi enseigne la même doctrine : « Quid de parocho, dit-il, qui sermonem non memoriter recitet, sed illum legat ? — Si absque causa cogente ita se gereret, non satisfaceret. Consuetudo quippe sic Tridentinum interpretatur, et sermo memoriter recitatus majorem vivacitatem et efficaciam habet [2]. »

— Si cependant un curé avait une mémoire tellement ingrate qu'il lui fût impossible d'apprendre ses sermons, comment l'obliger à parler ?

— Bouvier fait remarquer que si cette difficulté lui était connue avant sa nomination, il ne devrait pas accepter sans avoir prévenu son évêque, et que celui-ci ne pourrait lui confier une paroisse que dans le cas où il n'aurait personne de plus capable.

Si toutefois l'empêchement survenait pendant qu'un curé est en exercice, il ne serait pas obligé à donner sa démission, au témoignage de Gury et de Berardi ; mais il devrait composer lui-même des instructions en rapport avec les besoins de son peuple, ou bien choisir parmi les imprimées celles qui conviennent le mieux, les transcrire et les débiter avec une sorte de déclamation imitant la parole. En outre il lui faudrait assez souvent appeler un prédicateur étranger et donner de fréquentes missions.

— Faut-il apprendre de mémoire un discours, ou bien improviser ? Dégageons d'abord complètement l'autorité de l'Eglise qui n'a rien statué sur ce sujet. Donc liberté absolue aux discussions des auteurs ; ils en ont usé tout à leur aise. La mémoire a ses partisans convaincus, aussi bien que l'improvisation ; et entre ces deux extrêmes, il y a place pour des opinions intermédiaires. Ici encore je me contenterai du rôle de rapporteur. M. Moussard est un partisan convaincu de la mémoire. Toute sa vie il a appris mot à mot tout ce qu'il

[1] Aubry, *Les séminaires*, p. 503.

[1] Gury-Dumas, t. II, n. 112.
[2] Berardi, *de Parocho*, n. 121.

devait dire en public et il conseille beaucoup à ses lecteurs de suivre son exemple. « On a bien prétendu, sans doute, que prêcher de mémoire, c'est se donner les airs d'un écolier qui récite sa leçon, c'est se condamner à une action contrainte, c'est s'exposer à perdre la suite de ses pensées ; que sais-je ? Eh bien, nous répondons à cela deux choses : d'abord il n'y a rien d'absolument vrai dans toutes ces allégations ; quand on s'est assujetti à apprendre le mot à mot de ses sermons, la mémoire s'est tellement développée, qu'il n'y a plus ni récitation, ni contrainte, ni danger réel de rester entre deux phrases. Ne sait-on pas que la mémoire est de toutes les facultés celle qui gagne le plus à s'exercer ? Puis, peut-on croire que Dieu n'assurera pas par une bénédiction spéciale le progrès d'une faculté mise à son service ?

« En second lieu, à talent égal, n'y a-t-il pas des différences fort appréciables entre un sermon écrit et appris et un autre dont on n'aura porté en chaire que le plan et les principales idées ? « Ce « que l'adresse est à la force, ce que la grâce est à « la taille, ce que la propreté est au corps, voilà « précisément ce qu'est un discours étudié à un « impromptu, » dit M. Dieulin. Mais observons ces différences de plus près. Différence pour la propriété des termes : les esprits supérieurs eux-mêmes n'ont pas toujours à leur commandement les expressions propres, lorsqu'ils ne les ont pas cherchées dans le silence de la réflexion ; celui qui les a fixées d'avance dans son esprit les donne à coup sûr et n'hésite jamais. Différence pour le fonds et la doctrine : sans doute il est très possible qu'un discours non écrit soit irréprochable sous le rapport de l'orthodoxie, mais l'inexactitude se glisse facilement dans un enseignement aussi rigoureusement défini que l'enseignement catholique, et par conséquent il est toujours dangereux d'aller à grande vitesse, et toujours prudent d'aller la bride à la main. Qui ne sait que Bourdaloue, arrêté court au milieu d'un de ses chefs-d'œuvre, aima mieux consulter son manuscrit que de se jeter, avec le sujet doctrinal qu'il traitait, dans les hasards d'une improvisation ? Différence pour l'ordre et la précision : bien diviser et bien suivre ses divisions, c'est avec le bien définir un art presque divin [1]. »

Pour l'opinion contraire, nous citerons en premier lieu Fénelon. Il voulait que l'orateur se passât du mot à mot, mais aux conditions suivantes : 1° de s'être longtemps exercé à écrire et avoir richement meublé son esprit ; 2° de posséder naturellement, ou comme fruit de ses efforts, une grande facilité d'élocution ; 3° d'avoir beaucoup médité, avant de monter en chaire, tous les points de doctrine à développer, les avoir rangés dans un ordre logique, et s'être mis à même de n'hésiter sur aucun détail ; 4° ne se hasarder même qu'après avoir prévu certaines expressions qu'il serait téméraire de remplacer par d'autres.

[1] M. Moussard, *Le prêtre et la vie d'étude*, p. 170.

Le P. de Ravignan se prononçait aussi pour l'improvisation en certains cas. « Ma pensée, disait-il, est que dans une retraite ou mission, il ne faut pas apprendre, pas même écrire : alors, après la prière et les réflexions sérieuses, on s'oublie et on se lance ; mais pour une station il est nécessaire d'apprendre. »

— Quelle est votre pensée au sujet de l'improvisation ou du mot à mot ?

— Tout d'abord je condamne cette improvisation qui consiste à prendre la parole sans aucune préparation, en se fiant sur sa facilité d'élocution : c'est tenter Dieu, ou s'exposer à attirer le mépris des fidèles sur la parole divine.

Quant à choisir entre les deux méthodes et à imposer à d'autres ma manière de voir, je m'y récuse, chacun étant libre de se déterminer suivant sa tournure d'esprit. Toutefois, si vous préférez l'improvisation, écoutez les conseils suivants donnés par un contemporain pour compléter ceux de Fénelon :

« Faut-il apprendre ses sermons par cœur, se demande notre auteur ? Oui, et toujours pour quelques-uns ; oui, pendant quelques années au moins pour tous. Autrement, sauf de rares exceptions, quand on parle d'abondance, on ne sert que de l'abondance du collège ; ce n'est pas le vin généreux de la doctrine capable d'étancher la soif des âmes et de leur communiquer la vigueur et la force.

« Mais quand on a beaucoup écrit, beaucoup étudié et qu'on s'est fait un canevas très nourri, on peut suivre le conseil de Fénelon et prêcher sans apprendre par cœur.

« Notons bien : 1° Que ce canevas doit être si bien nourri qu'il pourrait suffire à deux sermons écrits ; autrement on sera facilement pris au dépourvu, si l'on se trouve peu inspiré au moment même.

« 2° Que sans apprendre par cœur, il faudra continuer d'écrire d'abord ses sermons, et le faire aussi pour les sujets plus délicats et plus difficiles ; moyen excellent pour ménager la transition entre ces deux extrêmes, tout apprendre et totalement improviser.

« 3° Qu'il sera bon de prévoir et d'apprendre les morceaux saillants.

« 4° Qu'il faut là surtout être simple et ne pas courir après la période, autrement on passerait de l'emphase à la vulgarité. C'est là qu'apparaîtra manifestement l'avantage de la causerie.

« Ainsi pratiqué, cet exercice de la parole paraît préférable : la parole, moins châtiée, a bien plus de vie ; on y met un tout autre accent de conviction. On fait ainsi l'économie d'un temps bien précieux, trop souvent employé à surcharger sa mémoire de sermons comme un écolier fait pour ses leçons. Peu à peu on acquiert ainsi une grande facilité de parole [1]. »

[1] *La chaire catholique*, Conseils à un jeune prêtre, p. 55.

3o *La préparation immédiate.* Avant de monter en chaire, suivez l'avis du P. de Ravignan : « Il faut se calmer, on jouit de soi-même ; si on s'agite, on s'amoindrit ; le calme est nécessaire pour l'intérieur, se posséder en se livrant, se livrer en se modérant. L'ardeur d'un cheval bien dirigé est plus préférable que celle qui est dissipée en mouvements inutiles. »

Vous ferez quelques minutes d'oraison pour que Dieu féconde votre parole. Quelle idée saint Thomas nous donne du ministère de l'Evangile : *contemplata aliis tradit !* il contemple, il médite, et plein des choses de Dieu qu'il a puisées dans la prière, il vient les déverser, il vient répandre de sa plénitude sur le peuple fidèle.

Les plus grands orateurs ont quelquefois manqué de mémoire. Au pied de l'autel, vous direz : *Veni, Sancte Spiritus ; Ave Maria ;* et vous ajouterez : *Non nobis, Domine, da gloriam ! Si j'essuie un échec, je l'accepte d'avance avec joie pour vous plaire, ô mon Dieu, et pour le salut de mes auditeurs.* Rien ne calme comme une telle prière, quand elle part du cœur [1].

Les qualités du discours

I. *L'Eglise n'exige pas du curé un grand sermon, mais une instruction familière,* selon les moyens du prédicateur et la capacité de l'auditoire. C'est ce qu'a déclaré la S. Congrégation du Concile dans un décret du mois de février 1590, cité par tous les auteurs qui ont traité ce sujet : « Satis ut sit, parochi, etsi formaliter non prædicent, saltem dominicis et festis diebus plebes sibi commissas pro sua et pro eorum capacitate pascant salutaribus verbis [2]. » Benoît XIV s'appuyant sur cette décision déclare : « Non perpolitam et elaboratam concionem habendam, sed familiari facilique dicendi genere ipsos uti debere ad populi intelligentiam elaborato [3]. » Il n'en est pas de même pour les évêques, ainsi que le fait observer Fagnan ; comme ils sont obligés d'annoncer la parole de Dieu dans leur cathédrale, qui est la première église du diocèse, et devant un auditoire instruit, le concile de Trente requiert d'eux une prédication relevée.

II. *L'instruction du curé doit être à la portée des auditeurs, et pour cela elle doit être dans un style simple et clair.* C'est ce qu'indique le concile de Trente quand il recommande aux curés de présenter la doctrine *cum facilitate sermonis* et de parler aux fidèles *pro eorum capacitate.* De même Clément XI demande des prédications *auditorum capacitati adæquatas* et faites *simpliciter et clare.* Inutile de revenir sur le texte de Benoît XIV, que je viens de vous citer : il demande un genre familier, facile, accommodé à l'intelligence des auditeurs. C'est aussi ce que recommandait Pie IX dans l'encyclique *Qui pluribus* (1846), afin que la parole de Dieu, destinée à procurer le salut des âmes, ne perde pas son efficacité par la faute du prédicateur. Enfin la S. C. des Evêques et Réguliers, dans sa lettre du 31 juillet 1894, après avoir déclaré avec saint Thomas que la seconde chose à rechercher par le prédicateur *est claritas, ut non doceat cum obscuritate,* se plaint de ce que « par leur forme, un grand nombre de sermons d'aujourd'hui, non seulement sont loin de cette clarté et de cette simplicité évangélique qui devraient les caractériser, mais qu'ils se perdent dans un amas d'obscurités et dans des matières abstruses, supérieures à la capacité commune du peuple, et qu'ils amènent sur les lèvres cette lamentation : *Parvuli petierunt panem, et non erat qui frangeret eis.* »

Le motif de toutes ces recommandations est facile à saisir. Pourquoi prêche-t-on, sinon pour instruire au moins la majeure partie de l'auditoire ? Et comment instruira-t-on, si l'on n'est pas compris ? Or, tous les auditoires, sauf de très rares exceptions, sont composés en majeure partie de fidèles peu instruits, qui ne peuvent comprendre les vérités de la religion qu'autant qu'elles seront mises à leur portée par la simplicité des termes.

L'Eglise tient tellement à ce que la prédication soit mise à la portée des plus simples, que le concile de Trente et, après lui, Clément XI, recommandait, où cela est possible et nécessaire, l'emploi des dialectes populaires, *etiam lingua vernacula, si opus sit et commode fieri poterit* [1]. Ainsi le curé fera bien de prêcher dans le dialecte populaire, il y sera même tenu chaque fois qu'une partie notable des âmes qui lui sont confiées seraient sans cela privées de l'instruction qui leur est nécessaire. Il faut cependant tenir compte un peu de la coutume, dit Frassinetti, et éviter d'encourir le reproche de singularité et de bizarrerie, qui peut nuire à la réputation du curé.

La simplicité ainsi comprise a été la règle de Notre-Seigneur. Ses discours dans l'Evangile sont clairs, en même temps que profonds. Il dit simplement les plus grands mystères ; il parle au peuple un langage à sa portée, avec des images empruntées à la vie commune. Saint Paul et tous les saints ont fait de même. Saint Alphonse et saint Vincent de Paul défendent formellement à leurs disciples d'employer un langage recherché.

« Etre simple, ce n'est pas être trivial et bas, c'est être clair, net, compréhensible ; c'est montrer la vérité, la faire briller de son propre éclat, sans la déguiser sous des ornements empruntés qui la surchargent... Cela exclut si peu les traits vifs, les fortes pensées, les grands sentiments, qu'il leur faut au contraire, pour conserver toute leur énergie, la simplicité de la diction [2]. »

Le style simple n'est pas incompatible avec une certaine élégance, une certaine force dont il est

[1] Ibid., p. 99 et 100.
[2] S. C. C. *Meliten.*, fév, 1590.
[3] Benoît XIV, *Inst.*, X, n. 3.

[1] Sess. XXIV, c. VII.
[2] *La chaire catholique*, p. 30.

convenable de le parer. C'est le style le plus naturel, et partant le plus difficile; il suppose dans son auteur des idées nettes, des conceptions claires. Ce style a le privilège de plaire toujours, même aux intelligences d'élite, et de communiquer la vérité aux esprits les plus obtus, aux cerveaux les plus étroits [1].

Léon XIII, dans une allocution aux prédicateurs, en 1880, s'élevait contre la trivialité : « Ce n'est pas à dire qu'on doive négliger l'art oratoire, disait-il, car il faut éviter une manière basse et commune de dire, parce que l'éloquence du discours a pour effet d'attirer l'esprit des auditeurs et de l'incliner doucement à l'accomplissement des lois divines. » La trivialité, en effet, est le propre de l'ignorant qui ne veut pas prendre la peine de préparer une instruction, et l'indice d'une fausse éducation contre laquelle on n'a pas tenté de réagir.

III. *L'instruction doit être courte.* La brièveté est de précepte, d'après le concile de Trente, pour les instructions faites par le curé, *cum brevitate et facilitate sermonis*, et elle est conseillée à tous les orateurs par les auteurs ecclésiastiques. Ecoutons-en quelques-uns. Origène : « Brevitatem auditores diligunt, nam brevis et prudens sermo auditur libentius et attentius et melius memoriæ commendatur [2]. » Saint Thomas : « Sermones breves valde accepti sunt, quia si sunt boni, avidius audiuntur, si vero mali, parum gravant [3]. » Saint François de Sales : « Il est toujours mieux que la prédication soit courte que longue; en quoi j'ai failli jusqu'à présent que je m'amende. Pourvu qu'elle dure une demi-heure, elle ne peut être trop courte [4]. » Saint Vincent de Paul recommandait instamment la brièveté à ses disciples. Saint Alphonse manifestait le même désir à son clergé ; il ne voulait pas que le prône dépassât la demi-heure. Il est des statuts diocésains qui fixent à un quart d'heure ou vingt minutes au plus la durée du prône de chaque dimanche. Ils agissent sagement. A défaut de règles diocésaines, chacun peut s'inspirer de l'esprit et de la pratique des saints dont nous venons de rappeler les exemples et de citer les paroles; on peut les résumer en deux mots : substantiel et court.

MALLINCKRODT

(Suite)

§ VI. *Mallinckrodt et la politique* : *la tourmente de 1848-1850.*

I. Justitia fundamentum regnorum. — C'était la devise de Mallinckrodt; c'est la devise qu'il inscrivit en tête du programme du Centre, en 1871. « Nous autres Allemands, nous sommes un peuple de droit, *wir Deutsche sind ein Rechtsvolk*, » aimait-il à répéter après son ami Radowitz, « et surtout, ajoutait-il, nous autres Westphaliens. » Il voulait que dès le berceau on éveillât dans l'enfant le sens très net de la justice. Justice d'ailleurs inséparable de la foi religieuse : « Sans la Révélation, disait-il au Reichstag (28 nov. 1871), vous pouvez bien démontrer aux hommes que le meurtre, le vol, etc., tombent sous le coup de la loi; vous ne pouvez pas leur démontrer que tel acte est bon ou mauvais en soi. Entre la foi, le droit et la morale, le lien est indissoluble. » Justice pour tous : il eut plus d'une fois à prendre la défense des juifs ou des catholiques dissidents contre des mesures de détail non justifiées. Justice en politique comme ailleurs : jamais d'opposition systématique, jamais de parti pris ; toujours voter selon sa conscience, toujours approuver le bien et condamner le mal, où qu'il se trouve. Jamais l'éclat du succès ne l'éblouit ; jamais il ne consentit à fermer les yeux sur une injustice. Dévoué à son roi jusqu'à la mort, il lui fit une opposition presque continuelle. Prussien dans l'âme, il réprouva toujours et jusqu'au bout cette politique bismarkienne qui créait la puissance prussienne ; même en 1870 (lettre du 22 juillet), il faisait remonter la responsabilité de la guerre « aux résultats de l'année 1866 (auxquels du reste Napoléon III avait coopéré) et aux machinations subséquentes de la politique prussienne. » Mais il avait condamné hautement, et en plein Parlement, l'expédition de Danemark en 1864, l'alliance prusso-piémontaise qui suivit, et surtout la guerre fratricide de 1866. Et lorsqu'en 1867, au premier Reichstag de la nouvelle Confédération de l'Allemagne du Nord, au lendemain du monstrueux brigandage que la Prusse venait de pratiquer à travers l'ancienne Confédération germanique, lorsque Mallinckrodt monta à la tribune pour exposer son programme politique, la première parole qui tomba de ses lèvres comme un coup de massue sur une assemblée tout enfiévrée de l'orgueil de la victoire, ce fut sa vieille devise : « *Justitia fundamentum regnorum*. Cette justice, Messieurs, je ne la trouve pas au berceau de la nouvelle Confédération. La Prusse a entrepris une guerre injuste. Le succès de ses armes a pu tourner en sa faveur l'opinion publique ; mais les règles du droit et de la justice sont immuables, aussi bien pour les diplomates et les hommes d'Etat que pour les simples particuliers [1]. » Au dire des témoins survivants de cette scène, jamais parole humaine ne produisit effet plus grandiose. C'était comme une apparition de l'éternelle Justice en face de l'iniquité triomphante. Six ans plus tard, au Reichstag (1873), le juif Lasker rappelait encore l' « épouvante » qui s'était emparée de lui à ce moment-là.

[1] P. Laurent d'Aoste, *Conférences eccl.*, t. II, p. 95.
[2] Hom. 6, ad lib. jud.
[3] Commentaire sur les paroles : *Perpaucis scripsi vobis.*
[4] *Traité de la préd.*, chap. V, art. VII.

[1] Traduit sur le résumé des *H. P. Blætter*, t. CXI, p. 742.

Tout Mallinckrodt est dans cette scène : le Mallinckrodt inébranlable sur les principes, comme le Mallinckrodt intrépide à l'action.

II. L'effervescence allemande de 1848 et le statu quo final, 1850. — Mallinckrodt naissait à la vie politique en 1848. L'Allemagne, plus encore que le reste de l'Europe, traversait alors de terribles années. Une fermentation extrême régnait partout. Partout, de la Vistule au Rhin et de la Baltique à l'Adriatique, les peuples, trente ans étouffés sous le joug de fer de la sainte Alliance, relevaient la tête, réclamaient bruyamment les libertés promises aux jours vite oubliés des « guerres de l'indépendance. » L'Allemand est lent à se mouvoir ; mais, une fois lancé, nul ne peut prévoir où il s'arrêtera. L'empereur d'Autriche forcé d'abdiquer, le prince héritier de Prusse en fuite, en fuite aussi le roi de Saxe, le roi de Würtemberg, l'électeur de Hesse, le grand-duc de Bade, errant la nuit sur les routes d'exil, le roi de Bavière déposant sa couronne devant le mépris populaire, le Palatinat en armes et répudiant tout lien avec la mère-patrie bavaroise, l'émeute triomphant partout, à Berlin, à Stuttgart, à Dresde, à Fribourg, à Rastadt, à Düsseldorf, à Elberfeld, les provinces italiennes de l'Autriche en pleine révolte avec la complicité armée du Piémont, la Hongrie en feu, le Parlement de Francfort, réuni sans mandat, offrant la couronne impériale au roi de Prusse qui cherchait fortune ailleurs, tous ces petits principicules allemands la bouche pleine de constitutions et de promesses libérales, tout indiquait que l'Allemagne arrivait à un tournant décisif de son histoire.

Un nouvel état de choses se préparait. Aux catholiques de s'y faire une place. Ils étaient prêts. Dix ans auparavant, la captivité de l'archevêque de Cologne (1837) les avait providentiellement secoués d'une longue torpeur ; et pendant ces dix années, la vie catholique avait repris une merveilleuse intensité [1]. Aux premiers bruits de la Révolution, les évêques organisent et tiennent leurs assemblées de Cologne (mai), et de Würzbourg surtout (novembre 1848), d'où part, à l'adresse des princes, l'inoubliable *Memorandum* qui montrait dans l'asservissement passé de l'Eglise la source de tous les maux présents et dans sa liberté pour l'avenir le gage assuré de la paix sociale et du relèvement de toute autorité légitime.

Quand l'épiscopat prend ainsi la tête du mouvement, il ne manque jamais de catholiques pour le suivre. Il fallait d'abord se grouper, s'associer. Les Allemands ont le génie de l'association. Jetez trois Allemands dans une île déserte, dit Henri Heine, et ils y constitueront aussitôt deux associations. Dès avril 1848, on fonde à Mayence, sous la direction du Prévôt du chapitre, Adam Fr. Lennig, l'*Association de Pie IX* ou *Piusverein*, qui se répand comme une traînée de poudre à travers l'Allemagne, semant partout l'enthousiasme et recueillant les oboles nécessaires au développement d'un grand parti catholique. Deux ans après, sur l'initiative du célèbre comte Joseph de Stolberg, l'universel organisateur dont on rappelle fidèlement le souvenir aux Assemblées générales annuelles, naissait l'*Association de Saint-Boniface* ou *Bonifatiusverein*, qui allait venir en aide aux catholiques disséminés à travers la Diaspora et reste encore aujourd'hui, suivant le mot de Mgr Martin de Paderborn, « le premier devoir de tout catholique allemand. » Et Adolphe Kolping fondait la *Gesellenverein*, et toutes les villes importantes avaient leur *Vincenzverein*, leur *Elisabethverein*, etc...

En même temps (octobre 1848) s'inaugurait à Mayence la première de ces grandes Assemblées générales qui depuis se sont renouvelées chaque année avec un succès toujours croissant et sont passées à l'état d'institution. On avait songé à se réunir l'année suivante à Vienne ; mais Vienne alors, inerte comme toujours pour la bonne cause, était la proie de la Révolution. On alla à Breslau, la capitale de la Silésie et le siège d'un évêché qu'illustraient les vertus et le talent d'un des plus illustres princes de l'Eglise, le cardinal Diepenbrock [1].

Mallinckrodt parut à ces grandes Assemblées. Il représentait à Breslau, en compagnie de Joseph de Stolberg, le *Piusverein* de Paderborn. C'est là aussi qu'il se lia d'amitié avec Wilderich de Ketteler (le frère du célèbre évêque de Mayence), l'un des « plus aimables membres de la noblesse westphalienne, » disait-il, « un homme à qui il dut beaucoup, voire même toute sa fermeté morale. » Jeune alors, il s'effaçait en ces circonstances solennelles devant ses aînés, mais prenait déjà une influence énorme sur sa terre de Westphalie, à Paderborn. C'est lui qui fit presque tout, en somme, pour la création du parti catholique à Paderborn ; et, avec cette haine instinctive des compromissions qui a toujours caractérisé le Centre allemand et toujours aussi manqué aux catholiques de France ou d'Autriche, dès le début il élimina de son groupe les éléments perturbateurs qui, dans la confusion générale de toutes choses, avaient essayé de s'y glisser.

C'est alors (mars 1850) qu'il fut désigné pour le poste de bourgmestre d'Erfurt. Erfurt, ville prussienne et capitale de la Thuringe, attirait en ce moment l'attention européenne. Le Parlement de Francfort, un instant l'espoir de l'Allemagne tout entière, et bientôt la proie des compétitions rivales et des intérêts de clocher, n'avait fait que du parlementarisme. Ses jours de gloire étaient comptés. Dès mai 1849, la Prusse retirait à ses mandataires tout pouvoir. En même temps, et en

[1] Voir *Ami* du 31 mars 1892.

[1] Evêque en 1844, mort en 1852, disciple et intime ami de l'évêque Sailer de Ratisbonne, dont nos lecteurs français connaissent bien la *Théologie pastorale*. — Voir la vie du cardinal Diepenbrock, écrite par son successeur sur le siège de Breslau, Mgr Fœrster.

vue d'arriver enfin à une solution définitive de la question allemande, elle nouait, avec les royaumes de Saxe et de Hanovre, une alliance où entrèrent ensuite plusieurs des petits Etats. On convoquait à Erfurt un *Reichstag* constitutionnel, composé de deux Chambres : les représentants du peuple *(Volkshaus)* et les représentants des Etats alliés *(Staatenhaus)* [1]. Mais l'Autriche déclara qu'elle ne pouvait tolérer un *Reichstag* où elle-même ne figurait pas (on sait que *Reich* en allemand signifie *Empire*, *Reichstag* diète de l'Empire). On changea donc le nom de *Reichstag* en celui de *Unions parlament* ou *Parlement de l'Union*, et ledit Parlement put se réunir à Erfurt le 20 mars 1850. Mais il était évident que d'avance toute action lui était interdite ; il n'était convoqué que pour assurer l'hégémonie de la Prusse sur l'Allemagne, et ce n'est pas dans les Parlements, remarquait plus tard Bismarck, que de pareilles questions se tranchent. Aussi, dès le 29 avril, le Parlement d'Erfurt était « prorogé, » c'est-à-dire, en fait, dissous.

Quelles misères ! et quel mépris Mallinckrodt, le « jésuite d'Erfurt, » comme l'appelaient les feuilles révolutionnaires, professait dès lors pour le parlementarisme ! A ses yeux, l'unique résultat appréciable du Parlement d'Erfurt, ce fut la liaison plus étroite qu'il contracta avec les onze députés « ultramontains » qui y siégeaient : les deux frères Reichensperger, Rohden, Florencourt, etc.

Cependant l'orage s'amoncelait. La tension s'aggravait de jour en jour entre la Prusse et l'Autriche. Le Hanovre et la Saxe s'étaient retirés de l'alliance prussienne. Tous ces Etats secondaires étaient fort perplexes entre Berlin et Vienne. Ils ne voulaient plus de l'Autriche, où tout moisissait ; d'autre part ils ne flairaient que trop ce qui les attendait du côté de la Prusse. Plus rien ne tenait en Allemagne ; on allait au-devant d'une décomposition complète. Au commencement de novembre 1850, la Prusse se décida à mobiliser et envahit la Hesse-Cassel, territoire alors sans maître et soumis à l'arbitrage de la confédération. Les troupes austro-bavaroises se massèrent aussitôt à la frontière hessoise ; on eut même quelques engagements d'avant-postes ; personne ne croyait plus à la possibilité d'une solution pacifique, quand tout à coup la Russie s'interposa. La Prusse dut faire son *mea culpa* et subir les négociations d'Olmütz (28 novembre) [1]. Elle reconnut la Diète de Francfort et la préséance de l'Autriche. Après tant d'agitation parlementaire et d'efforts diplomatiques, après tant d'effervescence populaire et d'espérances légitimes, on allait donc continuer à se traîner dans la vieille ornière ! Le *statu quo* était maintenu jusqu'à nouvel ordre ; et l'Allemagne restait, politiquement, sous le régime du provisoire, d'un provisoire gros de violences et de guerres civiles.

§ VII. *La Constitution prussienne de 1850 et le premier essai de Culturkampf (1852)*

I. Dispositions constitutionnelles relatives a l'Eglise. — Si la banqueroute politique était complète, du moins les catholiques prussiens n'entendaient pas sortir de la tourmente les mains vides. Ils avaient fait leurs premières armes au Parlement de Francfort, sous la présidence de Radowitz et d'Auguste Reichensperger, sans succès du reste, paralysés par l'apathie ou l'étroitesse des catholiques du Sud. Plus heureux à l'Assemblée nationale de Berlin (22 mai - 5 décembre 1848), ils firent insérer dans la Constitution nouvelle, approuvée le 5 décembre 1848 et solennellement proclamée et jurée le 31 janvier 1850, les articles suivants :

Art. 12 : Est garantie la liberté de la confession religieuse, du culte privé et public, des associations religieuses.

Art. 15 : L'Eglise évangélique, l'Eglise catholique-romaine, et toute autre société religieuse ordonne et administre ses affaires avec pleine indépendance, et reste en possession et jouissance de tous établissements, fondations et fonds à elle affectés pour les besoins du culte et pour ses œuvres d'enseignement et de bienfaisance.

Art. 16 : Les relations des sociétés religieuses avec leurs chefs sont libres. La publication des ordonnances ecclésiastiques n'est soumise qu'aux restrictions qui atteignent toutes autres publications.

Art. 18 : Le droit de nomination, de présentation, d'élection et de confirmation pour la provision de tous postes ecclésiastiques, en tant qu'il revient à l'Etat et ne repose pas sur le patronat ou autres titres spéciaux, est aboli.

[1] On sait que c'est à peu près sur ce modèle que fonctionne le parlementarisme dans la nouvelle Constitution impériale de 1871 : d'un côté, le *Reichstag* ou représentants du peuple ; de l'autre, le *Bundesrath* ou Conseil fédéral, représentant les princes confédérés, chaque Etat disposant, au *Bundesrath*, d'un nombre de voix proportionné à son étendue : ainsi, Prusse 17 voix, Bavière 6, Saxe 4, Würtemberg 4, Bade 3, Hesse-Darmstadt 3, Mecklenburg-Schwerin 2, Brunswick 2, chacun des autres Etats 1 : en tout, 58 voix. Le vote par la majorité des deux Chambres est nécessaire et *suffisant* pour la confection des lois ; la sanction impériale n'est pas requise. Voilà pour la théorie. En pratique, on ne peut guère se passer de l'Empereur, qui, en sa qualité de roi de Prusse, dispose de 17 voix au *Bundesrath* et n'a pas de peine à terroriser les petits Etats pris dans l'engrenage prussien. Un jour, à propos d'une question de timbres de quittances pour mandats-postaux, le *Bundesrath* faisait mine d'indépendance ; Bismarck, alors chancelier, lui envoya dire, de son lit, que s'il avait fondé l'Empire d'Allemagne, ce n'était pas pour se faire mettre en minorité par les petits Etats : *Dafür habe er, das deutsche Reich nicht gegründet, um sich von den Kleinstaaten majorisiren zu lassen.* Et, à la séance suivante, le *Bundesrath* d'émettre presque à l'unanimité le vote demandé.

[1] Rien de plus piteux que l'attitude de la Prusse alors, imbroglio phénoménal d'arrogance et de lâcheté, d'appétits dévorants et d'impuissance politique. Après Olmütz, Bunsen, le fidèle ami du roi, se croyait revenu au lendemain d'Iéna — sans exagération. — L'Autriche abusa de sa victoire ; les grandes humiliations appellent les grandes vengeances.

C'était superbe. Ajoutez à cela l'institution, au ministère des cultes, de la « section catholique, » qui fonctionnait depuis 1841 et avait toujours été dirigée par un catholique sérieux. De la sorte, les catholiques prussiens, pour tout ce qui concernait leur religion, n'avaient jamais à s'adresser à un ministre hétérodoxe. C'était du reste une maxime du roi Frédéric-Guillaume IV, le plus honnête (peut-être le seul honnête) Hohenzollern qui ait occupé le trône (1840-1861) : « que les affaires des catholiques ne peuvent être bien comprises et donc bien réglées que par des catholiques. »

Aussi, s'il ne se fût agi que du roi, les catholiques prussiens étaient parfaitement tranquilles. Mais il y avait la bureaucratie, la bureaucratie avec ses traditions tracassières, avec ses préjugés protestants, avec son concert de journaux toujours prêts à courir sus aux catholiques ! Et déjà, dans des brochures retentissantes et, croyait-on, officieuses, les chefs les plus en vue de l'Eglise évangélique (Hahn, Eichler) écrivaient qu'il n'était pas possible à un Etat protestant de laisser chez lui l'Eglise catholique vivre d'après ses lois. De pareilles gens, on pouvait tout craindre ; et, si l'on n'y veillait, les promesses de la constitution risquaient de rester étouffées sous la masse des circulaires et vexations administratives.

II. Les circulaires Raumer et Westphalen : 22 mai, 16 juillet 1852. — Deux ans s'étaient à peine écoulés depuis la promulgation de cette constitution, que les ministres Raumer et Westphalen lançaient leurs circulaires des 22 mai et 16 juillet 1852, confidentielles il est vrai, mais rapidement connues : — la *première* relative aux missions : les surveiller partout, en général les interdire dans les communautés catholiques de la Diaspora [1], procéder à l'expulsion des missionnaires si leur prédication donnait lieu à des scènes regrettables pour le repos public (au fond, cette circulaire visait surtout les jésuites, qui, après leur expulsion de Suisse, 1847, avaient multiplié les missions populaires par toute l'Allemagne) ; — la *seconde* interdisait à tous les sujets prussiens d'entrer au collège germanique de Rome.

III. Formation de la fraction catholique au Landtag prussien : 30 novembre 1852. — L'émoi fut énorme dans le peuple ; et le premier résultat (le seul même, peut-on dire) des circulaires fut d'envoyer au Landtag un nombre inespéré de députés catholiques. Dès le lendemain de l'ouverture de la session, ils se groupèrent au nombre de 63 [2], et formèrent la *Fraction catholique* (*Katholische Fraktion*). Programme : maintenir les droits et la liberté de l'Eglise. A leur tête, les deux Reichensperger ; les principaux membres étaient : Ketteler, Stolberg, Osterrath, Rohden, Waldbott, et Mallinckrodt, qui pour la première fois franchissait les portes d'un Parlement. Plusieurs députés catholiques n'avaient pas voulu donner leur nom à la fraction.

Car il fallait une certaine crânerie pour se grouper ainsi en « fraction catholique fermée » en pleine Chambre prussienne. C'était un coup d'audace inattendu. Les ministres en furent atterrés ; la presse protestante en poussa littéralement des cris d'horreur. On essaya de faire agir le pape sur les nouveaux venus ; on lui promit même l'érection d'une nonciature apostolique à Berlin. Vains efforts. Waldbott déclara (séance du 12 fév. 1853) que « si la fraction s'était constituée, c'était pour obéir à la volonté des électeurs, » que du reste « chacun restait maître de son vote dans toutes les questions qui n'étaient pas spécifiquement catholiques. » — « L'union fait la force, disait Mallinckrodt (décembre 1852) ; nous voulons premièrement nous tenir *sur nos jambes à nous*, sans nous soucier des groupes de droite ou de gauche, pas plus que des ministres. Nous voulons une attitude indépendante, digne et ferme. » — « Celui qui ne maintient pas son point de vue ferme comme un stylite, écrivait-il un an plus tard, disparaît vite entraîné dans le courant. » — « Je vais tous les matins à l'église, disait-il dans une autre lettre (3 février 1853), c'est le moyen de se maintenir libre de convoitises et de vues égoïstes ; c'est aussi le seul point de vue qui nous assure une véritable indépendance. » Il allait en effet tous les matins à Sainte-Hedwige, avec son collègue Lingens, à la grande stupéfaction de leur maîtresse d'hôtel, qui ne savait pas ce que c'était qu'un catholique. Les deux amis lui firent un jour un cours de religion ; et le dimanche suivant, elle fut toute heureuse de leur apprendre qu'elle aussi était allée au prêche.

IV. Le ministère bat en retraite. — La situation était critique pour les ministres. En dehors des catholiques, ils n'avaient pas de majorité conservatrice assurée. A aucun prix, il ne fallait s'aliéner la terrible Fraction. On expliqua donc que tout le mal venait d'un malentendu ; que les circulaires étaient absolument confidentielles, ne visant que des cas pour ainsi dire chimériques ; que l'on ne refuserait jamais le passeport aux élèves du Collège germanique, pourvu qu'ils fussent munis d'un certificat de leur évêque. En fait, les circulaires, sans être officiellement reti-

[1] Sous ce nom on désigne les communautés religieuses dispersées, isolées au milieu de pays de confession différente. Il y a ainsi une Diaspora catholique et une Diaspora protestante. — Cette dénomination, usuelle en Allemagne, remonte à l'Ancien Testament, aux juifs de la Diaspora.

[2] La Chambre des députés comptait alors 350 membres. — Depuis 1866, elle en compte 433. — Ils sont élus au suffrage indirect et quelque peu restreint (système des trois classes, chaque classe représentant le tiers de la totalité des impôts du district et nommant un tiers des électeurs secondaires attribués à la circonscription). Les élections primaires, aussi bien que les élections secondaires, se font par le vote public (le vote de chaque électeur est inscrit au procès-verbal) ; — tandis que les élections au Reichstag se font au suffrage universel direct et secret.

rées, restèrent lettre morte. « On nous fait une leçon de grammaire, disait Mallinckrodt; il paraît que nous n'avons pas su comprendre l'allemand ministériel. *Parturiunt montes, nascetur ridiculus mus.* Mais les catholiques peuvent être tranquilles maintenant; la souris n'a pas eu le temps de grandir et de devenir éléphant. »

L'éléphant ne demandait qu'à grandir, si on lui en eût laissé le temps. Les circulaires ministérielles n'étaient qu'un ballon d'essai. Si elles eussent atteint le but visé, nul doute que le Culturkampf qu'elles inauguraient n'eût été poursuivi. La Fraction catholique étouffa le monstre dans l'œuf.

§ VIII. *L'Eglise en Prusse, sous le régime de la Constitution de 1850*

I. Heureux résultats, pour l'Eglise de Prusse, de la Constitution de 1850. — En somme, de 1850 à 1871, grâce à l'initiative hardie, à l'active vigilance des députés catholiques, les dispositions libérales de la Constitution furent assez loyalement appliquées et donnèrent les fruits qu'on en devait espérer : développement des ordres religieux, fondation des séminaires diocésains, essor de la littérature catholique, missions populaires, magnifique efflorescence de vie chrétienne par toute la Prusse. Ces vingt années sont incontestablement les plus prospères qu'ait traversées l'Eglise de Prusse depuis que la Prusse existe. Alors s'accumulaient les trésors de fidélité et d'énergie que plus tard la persécution mit en plein jour. En nul autre pays d'Allemagne, les catholiques ne jouissaient d'une telle liberté.

Tout se borna à une guerre d'escarmouches. Il est vrai qu'elles furent fréquentes. A chaque instant, les difficultés de détail surgissaient : traitements de curés, fonds catholiques aux mains de l'Etat, subventions à accorder aux églises protestantes, question du mariage civil dès lors projeté, etc. Mallinckrodt déployait une activité prodigieuse; et, au cours de la 1re session, qui comprit 72 séances, il demanda 36 fois la parole. Il fallait toujours être sur la brèche, toujours rappeler aux ministres les plus élémentaires principes de l'administration ecclésiastique, toujours montrer qu'on était là, armé pour la défense. Car, si le roi était pacifique, si les ministres se résignaient à se ronger les ongles en silence, la presse protestante ne prenait pas si vite son parti. Tout lui était prétexte aux attaques les plus violentes, aux provocations les plus absurdes; et, à propos de la définition de l'Immaculée Conception, un des chefs de l'Eglise évangélique (superintendant en Basse-Silésie) s'écriait : « Le temps est enfin venu où les peuples vont se soulever avec les gouvernements contre le joug romain, comme ils l'ont fait en 1813 contre le joug napoléonien ! »

Mais le peuple catholique était fier de ses députés. En 1855, la Chambre fut dissoute; aux élections qui suivirent, une pression gouvernementale sans exemple broya littéralement les partis d'opposition ; seule la Fraction catholique revint intacte. Elle eut, au cours de cette session, la gloire de faire avorter encore une fois le projet de loi relatif au divorce (février 1857).

II. Avènement de Guillaume Ier. Tristes perspectives pour les catholiques. — Cependant un point noir grossissait à l'horizon. On disait le roi malade, sa raison en danger. C'était, à bref délai, l'avènement du prince Guillaume son frère, redouté des catholiques. Les médecins délivrèrent un certificat d'incapacité au roi, qui dut (24 octobre 1857) remettre pour trois mois l'administration aux mains du prince Guillaume. En janvier 1858, nouveau certificat, et nouvelle transmission de pouvoirs, toujours pour trois mois. Puis, l'état du roi ne s'améliorant pas, le prince prit définitivement la régence (7 octobre 1858). Les bruits les plus étranges circulaient à cette époque sur la maladie du roi : il continuait encore, aux premiers mois de 1858, à expédier certaines affaires ; il se montrait, avec les rares amis qui l'approchaient, aussi spirituel et aussi aimable que de coutume ; il se promenait avec la reine à Berlin sous les Tilleuls, et rien dans son extérieur ne trahissait son état prétendu. « Il est littéralement impossible de voir clair dans cette affaire, » écrivait Mallinckrodt le 26 janvier. Sa correspondance est muette ensuite sur cette question de la régence, qui passionnait alors les esprits. Encore une énigme à déchiffrer pour les historiens de l'avenir.

Ce qu'il y avait de clair en tout cas, c'est que le prince Guillaume ouvrait une « nouvelle ère. » Dès le 8 octobre 1858, le cabinet conservateur (Manteuffel) était congédié, un ministère libéral (Hohenzollern-Sigmaringen) appelé aux affaires ensuite, et la Chambre dissoute (26 octobre).

Les craintes étaient grandes. Le prince-régent venait de rappeler aux ministres la nécessité de combattre les empiètements de l'Eglise. Les évêques de leur côté avertirent, par lettres pastorales, les électeurs catholiques de la gravité de la situation ; et au nouveau Landtag (janvier 1859), seule de tous les anciens partis, la fraction catholique se retrouva, à peine affaiblie de quelques membres. Mais on lui signifia, en haut lieu, qu'elle eût à disparaître comme « fraction confessionnelle. » Ce fut l'occasion de grands débats entre les députés catholiques. Mallinckrodt y révéla son admirable don d'apaisement et de conciliation. On finit par s'entendre sur le nom de *Fraction du Centre* (*Fraction catholique*). La fraction en effet avait toujours occupé le centre de la salle des séances, et la parenthèse ajoutée était pour ménager les derniers regrets de ces braves lutteurs. En même temps on supprimait du programme le mot *Eglise*, et il n'était plus question que de combattre pour les droits de *tous* et la liberté de *tous*. Ainsi modifiés, les statuts furent souscrits par 57 députés (17 janvier 1859).

Mais ce n'était que du provisoire. La mort de

Frédéric-Guillaume IV (2 janvier 1861) laissait le trône au prince Guillaume, qui prit le nom de Guillaume Ier. De mauvais jours se levaient pour le parlementarisme prussien. Après deux dissolutions successives (novembre 1861 et mars 1862), les députés catholiques ne rentraient au nouveau Landtag (19 mai 1862) qu'au nombre de 27. Le nom de « fraction catholique » disparut définitivement et fit place à celui de « *Centre.* » — Nouvelle dissolution en septembre 1863. Cette fois Mallinckrodt ne fut pas réélu, à sa plus grande joie, du reste. Il ne devait pas rentrer au parlement avant 1867.

III. Bismarck au pouvoir et l'unité allemande. — Toutefois, malgré les menaces et les inquiétudes qui avaient marqué le début de son règne, Guillaume Ier laissa provisoirement l'Eglise en paix. D'autres questions s'imposaient d'abord.

Il y avait, à l'intérieur, la question de la réorganisation de l'armée et des crédits militaires que le Landtag refusait de consentir. Le roi, qui excellait à discerner les hommes, jeta les yeux sur Bismarck, alors ambassadeur à Paris, et l'appela à la présidence du conseil (8 octobre 1862). Bismarck avait fait ses dbéuts au parlement de Francfort ; il a raconté, depuis, ses dégoûts devant « le potage à l'eau claire » de ces séances verbeuses et vides, et il enseignait dès lors aux ministres l'art de « faire danser les Chambres. » D'un dévouement hautain pour sa patrie, habile à manier les hommes en les méprisant, plein de son but et parfaitement indifférent sur le choix des moyens, il était né tout exprès et formé par la nature pour trancher avec l'épée les nœuds gordiens que la lenteur allemande embrouillait depuis des siècles. Il lui fallait une armée forte ; il l'eût, en dépit du parlement. A ceux qui l'accusaient de violer la constitution, il répondait (27 janvier 1863) : « La maison royale de Hohenzollern n'a pas encore rempli sa mission et n'est pas prête encore à servir de simple ornement à votre édifice constitutionnel. » Et dans le discours du trône, lu par Bismarck, le roi déclarait « trouver dans le sentiment de ses devoirs envers le pays, même sans l'assentiment de la représentation nationale, le droit de faire les dépenses requises pour le bien public. » Ce qui fut dit, fut fait [1]. Heureusement pour Guillaume et son ministre, les roulements victorieux du canon de Sadowa vinrent tout couvrir.

Il y avait ensuite la question italienne, soulevée depuis notre guerre d'Italie. Très embarrassée, heureuse au fond d'assister à la défaite de l'Autriche, n'osant d'autre part prendre ouvertement parti pour les menées révolutionnaires, la Prusse avait longtemps louvoyé, malgré les adjurations réitérées des catholiques, de Mallinckrodt surtout, dont les discours alors revêtirent un caractère inouï de violence et de mépris à l'adresse du Piémont. C'est d'ailleurs une chose facile à constater : les Allemands, qui depuis les grandes invasions ont pris l'habitude de piétiner l'Italie, ne manquent pas une occasion de l'accabler de leur mépris. Mais Bismarck n'avait pas les scrupules des ministres ses devanciers. Dès son entrée en fonctions, il noua les relations les plus intimes avec le cabinet de Florence. Le résultat en fut l'alliance italo-prussienne de 1866, la neutralité italienne en 1870, et la Triple-Alliance d'aujourd'hui.

Il y avait aussi la question danoise, cette question du Sleswig-Holstein, qui revient sans cesse dans l'histoire diplomatique du Danemark, et dont lord Palmerston disait : « Trois personnes seulement l'ont bien comprise, le prince Albert qui est mort, un diplomate danois qui est devenu fou, et moi qui l'ai oubliée. » Engagés dans la confédération germanique depuis 1815, ces duchés y étaient vite devenus un merveilleux sujet de querelle d'Allemand. Bismarck commença par là son remaniement des traités de 1815, pour voir si l'Europe bougerait : l'Europe ne bougea pas. Bismarck comprit qu'il pouvait tout se permettre : il arrêta avec l'Autriche la convention de Gastein, qui réglait l'administration des duchés, convention féline et grosse d'une guerre à brève échéance ; et la signature du diplomate autrichien n'était pas encore sèche, que Bismarck s'écriait cyniquement à sa face : « En vérité, jamais je n'aurais cru trouver un ministre autrichien assez sot pour me signer pareille chose ! »

Restait la question allemande. Bismarck fut un merveilleux joueur de presse. Il en a joué comme pas un homme d'Etat de ce siècle. Avec une presse à sa dévotion, il prépara, activa, chauffa l'opinion publique contre l'Autriche et en faveur de l'hégémonie prussienne. Quand on lui demandait quel prétexte il pourrait bien imaginer pour ouvrir les hostilités : « Ah bah ! les canons partiront tout seuls ! » Et il trouva moyen, en 1866 comme en 1870, de se faire déclarer la guerre par

[1] Cette même année 1863, l'empereur d'Autriche, flairant l'avenir, essayait de résoudre la question allemande sans la Prusse, et proposait aux princes, réunis autour de lui à Francfort, l'établissement d'un Directoire de cinq souverains, lui François-Joseph à la tête. Le roi de Prusse, alors en cure d'eau à Baden-Baden (août), bridé par Bismarck, ne bougeait pas. Il n'avait, disait Bismarck, d'ordres à recevoir de personne, il règlerait la question allemande quand bon lui semblerait et comme bon lui semblerait. Guillaume était dans des transes, craignait qu'on ne l'isolât, qu'on ne fît tout sans lui. Quand tout parut arrangé à Francfort, au dernier moment, François-Joseph dépêche à Guillaume le roi de Saxe Jean : « Trente princes qui m'invitent, et un roi comme courrier, disait Guillaume dans l'angoisse : Comment refuser ? » Alors, scène inouïe où Bismarck mit en œuvre tous ses moyens pour retenir le roi. Guillaume resta à Baden-Baden, et devant ce refus inouï, ces MM. de Francfort n'osèrent passer outre. Bismarck avait vu juste ; mais quelle indomptable énergie il lui fallut, en cette circonstance comme en tant d'autres, pour triompher de ce qu'il appelait les « scrupules » du roi, ses « superstitions », les « syncopes de sa mission » ! — Sybel (mort il y a quelques mois), dans son dernier ouvrage (*Die Begründung des deutschen Reiches*, t. II), nous conte une anecdote piquante : après la scène de Baden, le roi à peine sorti de la chambre, Bismarck prit un plateau de verres de fin cristal, et, les faisant voler en éclats : « J'avais besoin de casser quelque chose ! Enfin je respire ! »

ceux qu'il avait poussés à bout. On sait le succès foudroyant de la campagne de 1866.

Après 1866, il n'y avait plus que la question religieuse à agiter. Déjà la presse protestante entrait en liesse et s'aiguisait les dents pour le festin de *haulte graisse* qu'on lui préparait. Mais alors surgit une nouvelle question : la question franco-allemande. Napoléon III, le ténébreux allié de la veille, pressé enfin par l'opinion publique française, prenait des airs provocateurs et réclamait des compensations. Il était bien temps, après que le lion s'était adjugé toute la proie ! Bismarck le berça de vaines promesses et lui montra la Belgique à ses portes, proie facile; en même temps, il préparait la guerre avec l'activité que l'on sait. On attendit donc, pour ouvrir les hostilités contre les catholiques, d'avoir réglé définitivement avec la France.

IV. Après 1866. — Après 1866, Bismarck voyait l'Allemagne à ses pieds. Il pouvait rendre à la vie parlementaire son cours, qui désormais cesserait de lui être contraire. On eut même deux Parlements au lieu d'un : 1° le Parlement prussien ou *Landtag*, composé, comme par le passé, de deux Chambres : la Chambre des Députés *(Abgeordnetenhaus)* et la Chambre des Seigneurs *(Herrenhaus)*; — et 2° le Parlement de la nouvelle Confédération de l'Allemagne du Nord, réuni à Berlin le 24 février 1867, et dès lors dénommé *Reichstag*, en prévision du rétablissement inévitable de l'Empire ou *Reich*.

On offrit à Mallinckrodt un siège au Reichstag. Il accepta, « au nom de Dieu. » Des amis le blâmèrent, « au nom des principes. » — « Au nom des principes, répondit-il (lettres du 29 décembre 1866 et du 3 février 1867), le système de l'abstention ne tient pas. On n'a jamais abouti à rien avec cela ; et si l'on ne veut pas légaliser ce croupion de confédération (la Confédération projetée de l'Allem. du Nord), il vaut mieux aller au Parlement, protester contre les faits accomplis, et venir en aide aux annexés du Hanovre et du Holstein, que de se taire et de laisser le champ libre... Je ne puis pas laisser sans défense les Hanovriens, ni le principe du fédéralisme, ni la vérité. Je ne veux pas m'exposer au reproche que sûrement ma conscience me ferait plus tard, au reproche d'avoir, au moment décisif, joué au bouffon ou au courtisan derrière le poêle... Ma brave femme est absolument de mon avis; et j'espère aussi que Pauline et Georges diront comme d'habitude : Mon frère a raison (locution passée en proverbe dans la famille Mallinckrodt). » Pour la première fois de sa vie, écrivait-il encore, il désirait être élu. Il le fut en effet. Nous avons dit plus haut son début au Reichstag : *Justitia fundamentum regnorum* (12 mars 1867). L'année suivante (octobre 1868), il retrouva son siège au Landtag.

Mais, hélas ! ni au Reichstag ni au Landtag il n'y avait place pour un Centre catholique. Sadowa avait ébloui, étourdi l'Allemagne. Les députés catholiques ne formaient plus qu'un groupe insignifiant (douze ou treize au Reichstag). Et encore étaient-ils loin de s'entendre. Dans ce tohu-bohu d'annexions et de confiscations d'où naissait la grandeur prussienne, dans ce pêle-mêle d'ivresses insolentes et de lâches abattements, d'appétits insatiables et de vilenies écœurantes [1], rares restaient les hommes à l'esprit ferme et au sens droit, rares surtout les voix capables de dominer le tumulte.

La session fut pourtant précieuse pour Mallinckrodt. Il y fit la connaissance de Windthorst, qui, lui aussi, venait d'entrer au Reichstag. Pas plus que Mallinckrodt, Windthorst, ancien ministre du roi de Hanovre, ne voyait dans l'abstention politique le meilleur moyen de servir la cause du droit. Ils se comprirent dès le premier jour. Une absolue communauté de vues et de principes les unissait; et ces deux hommes, hier encore citoyens de deux royaumes ennemis, Mallinckrodt Prussien, Windthorst Hanovrien, brisant le cercle étroit des préjugés nationaux et mettant au-dessus de tout les intérêts sacrés de la justice et de la religion, se lièrent aussitôt d'une intime amitié, que la mort seule rompit, amitié providentielle et féconde entre toutes ! Avec Windthorst, la solitude de Berlin s'animait pour Mallinckrodt. Ils se rendaient visite chaque jour, et Mme Mallinckrodt était de la partie. Vive et spirituelle, et l'âme grande comme son époux, elle goûtait beaucoup Windthorst; et celui-ci, dont la galanterie est restée proverbiale, ne se faisait pas prier pour répondre à ses avances. On raconte des scènes d'intérieur délicieuses.

(*A suivre*).

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Quand une fabrique a des fonds en excédent, le curé peut-il, en conscience, à l'insu des fabriciens, disposer d'une somme pour une bonne œuvre quelconque, v. g., pour une école libre, pour le succès de l'élection d'un maire catholique, etc? Je suppose que ses fabriciens n'accepteraient pas sa proposition s'il la leur faisait connaître, ou parce qu'ils seraient trop sots pour la comprendre, ou parce qu'ils seraient trop peu catholiques pour l'accepter. Cette question a été l'objet d'une chaude discussion dans une réunion de prêtres.

[1] Ne venait-on pas de voir, dès septembre 1866, le roi de Bavière décorer Bismarck de l'ordre bavarois de Saint-Hubert, en actions de grâces, disait-on, « pour la gracieuse schlague qu'il venait d'en recevoir ? » Mallinckrodt y fait allusion dans une lettre à un ami qui parlait d'émigrer et de quitter la Prusse (28 septembre 1866) : « Rompre avec cette nation sans honneur, sans doute ce serait justice. Mais où donc trouver au monde compagnie honnête? *Exempli gratia* la Bavière : cette décoration de Saint-Hubert ne dit-elle pas tout?... Et en Autriche serait-ce bien mieux?... »

Les uns étaient pour l'affirmative, les autres, parmi lesquelles votre correspondant, pour la négative. A vous de la trancher.

R. — La difficulté qui nous est proposée se rapporte aux deux questions suivantes, que nous allons essayer de résoudre ?

I. Quel emploi peut-on donner aux biens des fabriques ? II. Le curé peut-il de son autorité propre et sans le concours du conseil de fabrique en disposer pour le but auquel on peut licitement les employer ?

I. *Quel emploi peut-on donner aux biens des fabriques ?*

Nous disons *biens des fabriques*, pour les distinguer des *biens des bénéficiers.* Ce sont en effet deux choses fort distinctes, aujourd'hui du moins, que les biens des fabriques et ceux des bénéficiers, surtout en France. La distinction établie par notre loi civile repose cependant sur un fondement canonique et se retrouve dans les autres parties de l'Eglise, en Italie, par exemple, assez souvent, sinon toujours. Dès le XI^{e} siècle, on la voit mentionnée dans les décisions portées par Urbain II au concile de Clermont, et après lui par d'autres Pontifes Romains, au sujet des églises paroissiales unies quant au temporel à des monastères, et où il était déclaré que les vicaires de ces églises étaient tenus vis-à-vis des évêques de répondre du soin du peuple, mais non du *temporel,* dont ils ne sont responsables qu'envers les monastères. « Or, dit la constitution *Romanos Pontifices* de Léon XIII, il est certain et bien établi que dans ces lettres et décrets pontificaux, le mot de *temporel* désigne les fruits du bénéfice et tous les avantages qui *sont attachés à la personne du bénéficier.* » C'est dire implicitement que, en dehors des fruits du bénéfice attachés à la personne du bénéficier, il en est d'autres qui sont pour le bénéfice lui-même. C'est la doctrine enseignée par la même constitution *Romanos Pontifices,* laquelle déclare que ces derniers fruits, c'est-à-dire ceux qui regardent le bénéfice lui-même, doivent être administrés, même par les Réguliers qui en sont titulaires, sous la dépendance complète de l'évêque diocésain.

Après avoir rappelé cette distinction, absolument canonique, entre les fruits du bénéfice et de tous les avantages qui sont attachés à la personne du bénéficier, et les biens qui forment le patrimoine même de la fabrique, nous devons dire que nous ne parlerons que des biens de la fabrique, les seuls d'ailleurs sur lesquels on a appelé notre attention, et non de ceux dont le bénéficier a la jouissance personnelle.

Voici un principe, absolument certain, puisqu'il est proclamé par la constitution *Romanos Pontifices,* qui doit régler l'emploi de tous les biens des fabriques : « Toute offrande faite au curé ou à tout autre recteur d'une église, en vue d'une œuvre pie, est acquise à cette œuvre. D'où il s'ensuit que celui qui a reçu l'argent ou l'objet offert remplit la fonction d'un administrateur, à qui il incombe de l'employer d'après l'esprit et l'intention du donateur. »

Donc les revenus des fabriques doivent être employés par ceux qui les administrent d'après les intentions des donateurs.

Mais d'où viennent les biens des fabriques ? — Voilà, nous semble-t-il, la clef de la solution.

Tous les biens des fabriques, en France, proviennent ou de contributions imposées par la loi ecclésiastique aux fidèles pour l'entretien du culte, ou de dons volontaires.

Les contributions forcées provenant des droits casuels et de la location des places de bancs ou des chaises, etc., ont certainement un but déterminé, qui est l'*entretien du culte :* on ne pourrait guère, croyons-nous, en employer le produit à aucune autre œuvre, sans aller contre l'intention des évêques qui en ont approuvé le tarif et contre celle des fidèles qui n'ont pu en les versant vouloir autre chose que ce que les règlements diocésains déterminent. En effet, « quand la loi, interposant son autorité, définit d'avance les circonstances et le but des offrandes, elle empêche nécessairement les fidèles de fixer toujours à leur gré la mesure et le but de ces libéralités. De fait, la volonté des particuliers ne peut priver de son effet ce que l'autorité légitime a prescrit pour le droit commun. » — Const. *Romanos Pontifices.*

Pour les dons volontaires qui sont recueillis dans les troncs placés dans l'intérieur des églises pour l'entretien de l'église et les quêtes faites à ce sujet, l'intention des donateurs est encore clairement exprimée : ils ont voulu contribuer par leur aumône à l'entretien du culte.

Enfin les fidèles font parfois des dons aux fabriques avec une destination particulière, spécifiée dans l'acte même qui les constate, comme pour l'entretien des écoles, la dotation des jeunes filles qui veulent entrer dans la vie religieuse ou le mariage, la distribution des secours aux pauvres, etc.

En résumé, les fabriques peuvent avoir deux sortes de revenus : 1° ceux qui sont destinés à un but spécial, déterminé à l'avance par les donateurs ; et 2° ceux qui ont pour but général l'entretien du culte.

Il va de soi que les revenus qui ont une destination spéciale doivent être employés à cette destination, sans qu'il soit au pouvoir ni du curé, ni de la fabrique de s'en servir pour un autre but, si louable soit-il. Pour un don particulier, rien n'est plus louable que le désir du donateur.

Pour les revenus qui sont destinés à l'entretien du culte, il y a une plus large marge, parce que ce mot est assez élastique. On peut donc faire rentrer dans cette dénomination, sans aucun doute :

1° Tout ce qui concerne le matériel des édifices paroissiaux, du cimetière et des ornements, etc.

2° Un traitement convenable à assigner aux divers employés de l'église, et, au besoin, au curé lui-même comme supplément de traitement dans les paroisses où les revenus sont suffisants.

3° Les honoraires nécessaires pour donner une mission et faire face à tous les frais qu'elle occasionne, de manière à ne pas obérer le curé qui héberge les prédicateurs.

4° Les livres et autres récompenses à distribuer aux enfants qui suivent assidûment les catéchismes. On peut, en effet, comparer ces récompenses destinées à attirer les enfants au catéchisme, qui est une œuvre paroissiale comme les missions, aux cantiques, croix, images, chapelets qu'on distribue au nom de la fabrique, pour attirer les fidèles aux prédications extraordinaires.

5° Faut-il considérer les aumônes aux pauvres comme rentrant dans l'entretien du culte, et, avec l'aumône matérielle, toutes les œuvres de miséricorde tant spirituelles que corporelles?

C'était assurément l'idée de la primitive Eglise, de venir en aide aux pauvres. « Aussi chez les premiers chrétiens avait-il été établi par la loi que toute somme reçue en don serait partagée entre l'église, l'évêque, les clercs et les pauvres » (Const. *Romanos Pontifices)*. Mais dès ce moment déjà la part de l'église est distincte de celle des pauvres, comme on peut le voir par l'énumération des quatre destinataires des aumônes. Aujourd'hui, il est vrai, l'Eglise impose aux bénéficiers de distribuer en bonnes œuvres et spécialement aux pauvres le *superflu* des fruits stricts du bénéfice. Mais il ne s'agit ici que de la part du bénéficier, et non de celle de l'Eglise représentée par la fabrique.

D'ailleurs, il y a dans beaucoup d'églises un tronc spécial pour les pauvres et on fait des quêtes soit à domicile soit à l'église pour aider le curé à entretenir les pauvres de la paroisse, ce qui leur fait une caisse spéciale.

Il s'ensuit donc que les revenus de la fabrique ne peuvent être employés à des œuvres de miséricorde qui ne se rattacheraient pas directement au bien spirituel de la paroisse, parce qu'ils n'ont pas été donnés à cette intention par les fidèles.

Enfin nous arrivons à la solution pratique des deux exemples qui nous sont donnés.

A. — La fondation d'une école libre catholique intéresse directement le culte sous plus d'un rapport, et par conséquent peut être l'objet d'une subvention de la fabrique. En effet, chez nous, avec le programme officiel actuel, il n'y a plus de place pour la lecture du latin et l'étude du chant ecclésiastique. Par conséquent, à moins de former des chantres en dehors des classes publiques, on se trouvera bientôt dépourvu de chantres pour l'église, et les fidèles ne prendront plus part aux chants liturgiques, au grand dommage de la paroisse. En outre, il est difficile, sinon impossible, d'avoir dans les écoles communales les servants de messe au moment favorable pour les familles, et cette difficulté est résolue par les écoles libres : autre motif encore pour les fabriques de favoriser ces écoles, afin de pourvoir aux nécessités du culte. Voilà pourquoi nombre de fabriques font des dépenses importantes pour avoir, sous le nom de maîtrises, des écoles libres qui sont à leur entière disposition. — Enfin faut-il alléguer la nécessité de conserver la foi dans le cœur des enfants et par là même de maintenir la paroisse chrétienne, ce qui équivaudrait à une mission permanente et permettrait canoniquement de faire rentrer l'argent fourni par la fabrique à une école libre dans les honoraires donnés aux prédicateurs extraordinaires ? Nous n'oserions pas condamner ceux qui comprendraient ainsi l'emploi des revenus superflus de la fabrique, surtout en tenant compte des deux autres raisons que nous venons d'exposer.

B. — Le succès de l'élection d'un maire catholique peut-il compter comme œuvre se rapportant à la vie de l'Eglise dans une paroisse, au point de pouvoir être *canoniquement* poursuivi au moyen des ressources de la fabrique ? S'il s'agissait de ressources données à la fabrique pour le bien de la paroisse en général, nous répondrions affirmativement sans hésiter. Mais quand il s'agit de ressources destinées à l'entretien du culte, on ne voit pas le rapport direct que peut avoir la nomination d'un maire catholique avec l'entretien du culte, bien qu'il y ait de nombreux avantages pour le curé à avoir affaire à un homme qui ne soit pas hostile.

II. *Le curé peut-il de son autorité propre et sans le concours du conseil de fabrique disposer des revenus superflus de la fabrique en faveur d'œuvres pour lesquelles on peut licitement les employer ?*

La loi ecclésiastique générale, avons-nous déjà dit plusieurs fois, reconnaît le curé comme seul administrateur responsable des dons faits à son église, mais avec le devoir de rédiger les comptes de son administration et de les présenter à l'Ordinaire du lieu, à qui appartient la juridiction et la tutelle des œuvres pies.

L'évêque peut faire des règlements pour aider et diriger les bénéficiers et les curés dans la présentation de leurs comptes. C'est de là qu'est venue l'institution des fabriciens qui n'est canoniquement obligatoire qu'en vertu d'une loi diocésaine. De là : 1° *Au point de vue canonique* :

a) Le curé qui aura l'approbation expresse ou raisonnablement présumée de son évêque pourra en conscience employer certains revenus de la fabrique en dehors des fabriciens.

b) Sans l'évêque, il ne peut rien faire, parce qu'il est administrateur en tutelle.

2° *Au point de vue de la loi civile*, toute disposition d'une somme quelconque sans l'assentiment de la majorité du conseil est regardée comme un vol et expose à des poursuites judiciaires.

3° *Au point de vue de la prudence*, il est bon de s'abstenir de certaines pratiques, licites en elles-mêmes, mais qui peuvent avoir des conséquences fâcheuses. Admettons que, dans le con-

seil de fabrique, il n'y aura aucun doute sur l'honorabilité du curé, ni aucun danger d'une dénonciation auprès de l'autorité civile, il faudrait encore prendre toutes les précautions voulues pour se justifier soit devant l'autorité épiscopale, soit devant le jugement des successeurs.

LITURGIE

Q. — Quelques observations sur la décision que vous donnez au sujet de l'*Alleluia* et du *Panem de cœlo*. — Le salut, il est vrai, n'est pas un office liturgique ; on pourrait même y chanter des cantiques en langue vulgaire d'après les dernières instructions de la S. R. C. sur le chant ecclésiastique. Mais il n'en est pas de même du *Tantum ergo* qui précède la bénédiction du T.-S. Sacrement : c'est là strictement un exercice liturgique dont les règles sont fixées dans le Cérémonial des évêques le jour du *Corpus Christi* et dans l'Instruction Clémentine. Or l'Instruction Clémentine prescrit positivement l'*Alleluia* en temps pascal et pendant l'octave de la Fête-Dieu.

Une preuve que ce qui précède la bénédiction du T.-S. Sacrement est strictement liturgique, c'est que les décrets de la S. R. C. défendent de chanter autre chose que le *Tantum ergo* et l'oraison avant la bénédiction, et interdisent les *Amendes honorables* entre l'oraison et la bénédiction. — Ces interdictions ne seraient pas faites pour un office *prœter* ou *extra* liturgique.

R. — Nous sommes absolument de l'avis de l'honorable correspondant. Le salut n'est pas un office liturgique ; considéré en général, et tel qu'il se donne ordinairement dans le courant de l'année, c'est un exercice de simple dévotion. Il y a cependant certains saluts qui sont strictement liturgiques, comme ceux du jour et de l'octave du *Corpus Christi*, dont les règles sont fixées dans le Cérémonial des Evêques, et ceux de l'Adoration perpétuelle ou des Quarante-Heures qui ont été canoniquement institués par l'Instruction Clémentine.

Cette distinction nous a servi de base pour la décision que nous avons donnée au numéro 5 de la présente année et nous a aidé à interpréter le décret du 3 juin 1892. Nous avons dit qu'en général il ne faut pas ajouter *Alleluia* au verset *Panem de cœlo* ni aux autres versets ou motets au temps pascal. C'est que les saluts ordinaires ne sont que des exercices de simple dévotion. Un décret déjà ancien fait cette distinction et répond dans notre sens : « *An in expositione et depositione Sanctissimi Sacramenti, etiam causa devotionis, sit addendum Alleluia vers. Panem de Cœlo, etc.?* R. *Negative* » (S. C. R. 5 julii 1698) ; et l'auteur de la collection des décrets anthentiques ajoute : *Quod est intelligendum extra Octavam Corporis Christi.*

Mais, pour les saluts liturgiques, il faut ajouter *Alleluia* au verset *Panem de cœlo*, comme nous venons de le dire pour l'octave du *Corpus Christi*. Pour la même raison il faut l'ajouter en temps pascal aux saluts qui se donnent conformément aux règles établies par l'Instruction Clémentine pour l'Adoration perpétuelle ou les Quarante-Heures.

Quant à la dernière observation, il nous semble difficile d'admettre qu'on doive diviser chaque salut en deux parties, l'une de *simple dévotion* comprenant des prières et des chants, même en langue vulgaire, et l'autre *strictement liturgique* se composant du *Tantum ergo* et de la bénédiction. Que l'Eglise défende de chanter autre chose que le *Tantum ergo* avant la bénédiction et qu'elle interdise les Amendes honorables entre l'Oraison et la bénédiction, cela ne prouve pas que dans tout salut elle considère le *Tantum ergo* et la bénédiction comme un office strictement liturgique à l'exclusion des prières ou chants qui précèdent, mais simplement qu'elle veut que ces deux choses, c'est-à-dire le *Tantum ergo* et la bénédiction qui se tiennent intimement, ne soient point séparées.

Donc voici notre manière de voir. On n'ajoute pas l'*Alleluia* au verset *Panem de cœlo* ni aux autres versets ou motets au temps pascal ; mais on l'ajoute, et seulement au verset *Panem de cœlo*, pendant l'octave du *Corpus Christi* et en temps pascal aux saluts de l'Adoration perpétuelle ou des Quarante-Heures.

Nous ne prétendons point imposer notre manière de voir à tout le monde. Un décret authentique et décisif émanant de la Sacrée Congrégation seul, à notre avis, pourra faire cesser les divergences qu'on voit dans les différents diocèses.

Q. — Dans un cimetière (en dehors du bourg) dont la porte donne sur la grande route au midi, et où la croix est au milieu, tournée vers la route, comment doivent être orientées les tombes ? Mon avis est que l'on doit enterrer les morts les pieds et la face tournés vers l'allée du milieu, regardant la croix.

D'autres prétendent que cette croix est mal placée au centre du cimetière, et que les morts doivent être tournés vers la croix de Jérusalem. *Quid?*

R. — « Tout chrétien mort dans la communion catholique ne peut être enseveli en dehors de l'église ou d'un cimetière régulièrement béni. Mais si la nécessité ou quelque autre évènement oblige pendant quelque temps d'agir autrement, il faut avoir soin de transférer le plus tôt possible le corps des défunts en terre bénite. En attendant, on placera une croix à la tête de sa tombe pour marquer qu'il est mort dans le Seigneur. Là où la coutume a fait établir des cimetières bénits, on doit les conserver, et là où on le peut facilement, il faut les rétablir. » Par cimetière il faut entendre ou l'endroit commun où reposent les morts, ou simplement, comme aujourd'hui avec la législation présente qui ne reconnaît pas les cimetières confessionnels, les tombes particulières des chrétiens bénites individuellement. « Les tombes des prêtres et des clercs de tout ordre, là où on le peut, doivent être séparées des tombeaux des laïques, et être placées dans un endroit plus décent, » par exemple au pied de la croix ou à côté de l'église. Il faut aussi mettre en un lieu séparé les tombeaux des petits enfants morts après le baptême.

La règle pour les cimetières une fois établie, le Rituel s'exprime ainsi sur la position des corps

dans la tombe : « Corpora defunctorum in Ecclesia ponenda sunt pedibus versus altare majus; vel si conduntur in Oratoriis aut Capellis ponantur cum pedibus versis ad illorum altaria : *quod etiam pro situ et loco fiat in sepulcro.* Presbyteri vero habeant caput versus altare. » Les liturgistes, tout en exigeant une croix avec l'image du Christ, placée au milieu du cimetière, expliquent ainsi ces mots, *quod etiam pro situ et loco fiat in sepulcro :* que si la position du cimetière autour de l'église le permet, il faut ordonner les tombes comme si c'était dans l'église, c'est-à-dire les pieds des fidèles et la tête des prêtres tournés vers le maître-autel.

Mais si le cimetière est séparé, ils disent qu'ils convient d'établir les tombes de manière à ce que les pieds des fidèles et la tête des prêtres soient tournés vers l'orient, et il n'est fait aucune mention, pour cette position, de la croix du cimetière. Ils s'appuient sur ce principe, que les églises construites régulièrement devant être tournées vers l'orient, c'est aussi de ce côté qu'il faut tourner les tombes.

Nous donnons cette décison, sans discuter si la coutume ou toute autre circonstance de temps ou de lieu peuvent permettre une manière de faire différente. Le Rituel ne parle que d'une orientation des tombes semblable à celle qui doit exister dans une église. De ces paroles nous ne trouvons qu'une interprétation doctrinale que nous ne pouvons donner avec la même assurance qu'une décision authentique.

Q. — 1° Je viens de lire dans le numéro du 6 février 1896 de l'*Ami du Clergé*, que le samedi à l'office votif de la sainte Vierge qui concourt avec le dimanche, il faut donner les vêpres entières au dimanche, ajoutant que c'est une conséquence nécessaire du décret du 14 août 1894. Il est à regretter que tous les *Ordos*, le nôtre en particulier, ne soient pas en accord avec votre réponse. Les *Ordos* que j'ai consultés sont tous pour le partage des vêpres *a capitulo*. Quant à l'addition que vous citez : « officia votiva in concursu *cum dominica* vel festis semid. habent tantum commemorationem... », il est à noter que les mots *cum dominica* ne se trouvent pas dans les décrets de Rome. Pour les y mettre, il faut assimiler le dimanche *de ea* aux fêtes primaires, point passé sous silence par les auteurs jusqu'à présent. Et, de fait, le dimanche prend-il rang parmi les fêtes ?... Si oui, est-il une fête primaire et de qui ? de la sainte Trinité ? de N.-S. ? De plus le dimanche (fête primaire) prendrait-il son caractère festival aux psaumes ou simplement au capitule ? Si aux psaumes, pourquoi dire alors : *psalmi feriales de sabbato, a capitulo de dominica,* ce qui semble insinuer que l'office du dimanche ne commence à proprement parler qu'au capitule ? Si vous hésitez pour ordonner les vêpres d'une octave en concurrence avec un semi-double, l'hésitation me parait bien plus basée pour le cas qui nous occupe. Comme le cas est fréquent, vous rendriez certainement un grand service à la liturgie en provoquant une réponse autorisée, ou en corroborant la vôtre de preuves suffisamment sûres pour la correction de l'*Ordo*.

2° Le dimanche où on a fait mémoire d'un semi-double simplifié en concurrence avec l'office des saints anges, quelle est la 1re mémoire à faire du suivant ou du semi-double simplifié ?

3° *Quid* de la concurrence et de l'occurrence de la fête de la Fuite en Egypte avec celles de la Passion ou de la sainte Famille.

R. — Ad I. Nous avons simplement donné notre manière de voir dans le numéro 6 de cette année, et nous désirons comme tout le monde une décision de la sacrée Congrégation.

Ad II. La première mémoire à faire est celle du suivant.

Un décret du 5 février 1895 a mis fin à une controverse relative à l'ordre des commémoraisons à faire aux vêpres, et déclare que tout office réellement célébré (fut-il du rite simple) voit sa mémoire à vêpres préférée à celle d'un office simplifié quelconque.

Ad III. Comme tous ces offices sont des offices secondaires, nous ne savons pas trop auquel donner la préférence. Nous inclinons cependant à croire que l'office de la passion l'emporterait dans l'occurrence comme dans la concurrence sur les deux autres.

Q. — Un vénérable prêtre du clergé cantalien me pose dans la lettre ci-dessous une question à laquelle je ne saurais répondre avec compétence.

Dans la rédaction de votre excellente revue, vous avez un confrère qui connait parfaitement les règles de la sainte liturgie. Auriez-vous la bonté de lui soumettre le doute proposé ?

Les auteurs que j'ai consultés ne parlent pas du décret donné par le journal *Le Monde*. Ils se contentent d'indiquer la forme des catafalques, qui est des plus simples. D'après eux, le catafalque se composerait d'une table surmontée d'une représentation et garnie de tentures noires. *Ita* Mgr Barbier de Montaut.

C'est là vraiment la forme liturgique. Mais faut-il en conclure que les catafalques plus ou moins ouvragés, si répandus dans nos contrées, soient condamnés par les décisions romaines ? Je vous saurais gré de me le dire.

Voici le texte de la lettre que je reçois :

« On m'a montré dernièrement dans le journal *Le Monde* une décision de la Sacrée Congrégation des Rites réprouvant comme un abus, qu'un long usage ne saurait légitimer, le dôme au-dessus du catafaque mortuaire.

« Depuis longtemps déjà je suis pressé de modifier celui que nous avons, à raison de ses proportions exagérées et des dangers que l'on court lorsqu'on l'installe.

« Avant d'aller plus loin, je voudrais m'éclairer afin de ne pas faire fausse route. Que faut-il entendre par *dôme au-dessus du catafalque mortuaire ?* Sont-ce ces pendentifs tenant aux voûtes et portés par une couronne, pendentifs qui viennent se joindre au catafalque ou sont ramenés aux murs latéraux par des cordons ? Ou bien faut-il entendre un catafalque ordinaire qui a au-dessus de lui une voûte et se referme dans la forme d'une petite chapelle ?

« Pourriez-vous, par une décision émanée de l'autorité, me donner une réponse ? »

R. — Nous n'avons pu mettre la main sur le décret paru dans le *Monde*. Voici toutefois un texte qui pourra servir :

Baldachinum nigrum, in exequiis pro Episcopo vel Archiepiscopo vel Patriarcha vel etiam Cardinali, tam præsente quam absente corpore, vel in exequiis pro summo Pontifice absente corpore, neque super defunctum neque super castrum doloris ponendum aut deferendum est, et consuetudo contraria uti abusus est eliminanda (4 jul. 1879).

Le gérant : J. MAITRIER.

LANGRES. — IMPRIMERIE MAITRIER ET COURTOT.

Causerie de l'AMI sur les « Revues »

SOMMAIRE :

Les six jours de la Création. — Evolution et Bible. — Où était l'Eden? — Le chameau dans le trou de l'aiguille. — Sens du nom de Marie. — Exactitude historique de la Bible : discours de saint Etienne — Martyrs ou criminels de droit commun? — Sainteté ou névrose? — Pédagogie jésuitique? — Expansion musulmane. — Mouvement d'idées en France. — Dilettantisme. — Décadents du christianisme. — Cri d'espérance.

Nos amis nous ont demandé souvent de les tenir au courant du mouvement des Revues. Ils n'attendent pas sans doute que nous leur dressions un catalogue ou de secs résumés d'articles. Le programme serait vaste, et fastidieux. Les Revues sont légion; légion aussi les articles oiseux, insignifiants ou futiles. Nous n'en prendrons que ce qu'il y aura de vraiment neuf, vraiment intéressant, et vraiment utile à nos confrères. On nous a maintes fois aussi, surtout en ces derniers temps, exprimé le désir de nous voir faire une plus large part à l'apologétique; on nous a même demandé un cours d'Apologétique. Mon Dieu! il n'est pas de bon cours d'Apologétique, et, en vérité, il n'en peut pas être. L'apologétique se fait tous les jours, ou du moins se renouvelle, comme se renouvellent ou se forgent tous les jours les armes de l'ennemi. Il faut sans cesse se tenir l'esprit en éveil sur le champ de bataille. C'est ce que nous essaierons de faire dans ces causeries. Nous suivrons avec autant de diligence qu'il nous sera possible, à travers les revues, amies ou ennemies, tout ce qui peut aider à la défense ou à la propagation de la vérité, tout ce qu'il est de l'intérêt ou du devoir d'un prêtre laborieux et zélé de connaître : Ecriture sainte, théologie, droit canonique, philosophie, histoire, missions, littérature, mouvement des idées, orientation de la pensée contemporaine.

Programme trop vaste encore? Nous avons peur que non. Les revues vides abondent. Souvent, on feuillette bien des pages avant de trouver une idée qui sorte des banalités de convention. Au reste, les questions qui en vaudront la peine continueront à être, sur le désir de nos amis, l'objet d'articles spéciaux.

Pour ce premier jour, et dans cette causerie préliminaire, nous allons recueillir quelques souvenirs à travers les revues de l'année 1895 et noter diverses choses qui nous ont semblé mériter l'attention.

I. Commençons par le commencement. *In principio*. Vous savez quelles controverses s'agitent autour du premier chapitre de la Genèse : les uns (école littérale) voulant que tout se soit fait en six jours de vingt-quatre heures, — d'autres (école concordiste) s'ingéniant à trouver un rapport entre l'exposé de Moïse et les théories scientifiques modernes, et imaginant, dans ce but, le système des jours-périodes, — d'autres enfin (école idéaliste) faisant abstraction de toute succession *objective* dans le récit de Moïse, et allant (comme Monseigneur Clifford, évêque catholique de Clifton) jusqu'à ne voir dans ce chapitre qu'un chant lyrique, l'hymne de la création.

Or, dans l'*Université catholique* (nº de février 1895,) le P. de Curley, S. J., propose une explication nouvelle et qui couperait court à bien des difficultés :

Les jours de l'Hexaméron *ne mesurent pas la durée des évolutions créatrices* (donc ce ne sont ni des jours de vingt-quatre heures ni des jours-périodes), — *mais en indiquent seulement le nombre et l'ordre.*

Ces évolutions sont au nombre de six : 1º lumière, 2º atmosphère, 3º émersion des continents et germination de la flore terrestre, 4º apparition du soleil, de la lune et des étoiles, 5º création des animaux aquatiques et aériens, 6º création des animaux terrestres et de l'homme.

Or 1º les six jours indiquent le *commencement successif* des évolutions, et n'indiquent que cela. Le commencement d'une évolution peut être antérieur à la fin de l'évolution précédente. Par conséquent, ne pas se tourmenter outre mesure de la confusion des fossiles.

2º Dans les jours où Moïse a rassemblé deux formations distinctes, c'est la première formation qui est le commencement de l'évolution. Ainsi, aux troisième, cinquième et sixième jours, la formation des continents, la création de la faune marine, la création de la faune terrestre, marquent des commencements d'évolutions; au contraire, la création de la flore terrestre, celle de la faune aérienne et celle de l'homme, marquent autant de fins d'évolutions.

3º Moïse veut parler des parties de la création encore subsistantes et connues des hommes de son temps. Par conséquent, la lumière du premier jour nous semble être la lumière distincte de la lumière astrale, la lumière que l'on produit, aujourd'hui encore, par l'électricité, les combinaisons chimiques, le mouvement,etc.— Au troisième jour, l'évolution commence par la séparation des terres et des mers, et se termine par la flore actuelle : elle a donc eu une durée très longue, puisque, entre l'émersion des continents et la flore actuelle, il y a eu les flores et faunes des trois premiers terrains, flores et faunes dont Moïse ne parle pas. — La cinquième évolution commence avec la faune maritime *actuelle* : inutile d'en faire remonter le commencement aux époques préhistoriques.

En somme donc, les évolutions créatrices ont commencé les unes après les autres à des *instants* séparés par des intervalles inconnus. Moïse nomme ces instants des *jours*, pour employer la division du temps la plus connue et la plus naturelle. Du reste, ces instants ont pu *faire partie de jours de vingt-quatre heures;* et, dans ce sens, Moïse a pu parler de jours de vingt-quatre heures :

seulement ces jours n'étaient pas consécutifs. Il y a donc *six jours à retenir* parmi les jours innombrables qui ont vu la formation de la terre. Ces six jours ayant *seuls* coïncidé avec le commencement des principales évolutions créatrices, sont les jours mémorables, les jours types, les jours dates, les jours par excellence, plus énergiquement encore les jours de la création.

Puis, le sabbat de Dieu. Toutes les parties de la création sont arrivées à leur perfection définitive. A partir de ce jour, aucune espèce nouvelle d'êtres vivants n'apparut sur la terre. La création était complète : la création qui nous est connue, voulons-nous dire, la création terrestre, celle dont Dieu nous a parlé. Au-delà de cette création, tout est mystère [1].

II. Ces évolutions créatrices n'ont rien de commun avec l'évolution au sens darwiniste. De celle-ci s'occupe le P. Zahm, professeur à l'Université catholique d'Indiana (Etats-Unis) *(Correspondance catholique*, nº du 17 janv. 1895 [2]). Il expose que, dans l'évolution organique bien comprise, il n'y a rien d'incompatible ni avec l'enseignement de l'Ecriture ni avec l'orthodoxie chrétienne. Toute affirmation contraire provient d'une myopie scientifique ou herméneutique. Car, dans le texte de Moïse, le mot qui exprime l'idée de création, *bara*, n'est employé que trois fois : 1º pour la création de la matière *inorganique*, 2º pour la création de la *vie animale*, 3º pour la création de l'*homme*. Donc, si tout en croyant à un Dieu créateur on admet l'évolution en dehors de l'homme, l'orthodoxie est sauvée. Bien plus, loin de s'opposer à la théorie d'après laquelle la vie animale et la vie végétale se sont développées et différenciées *sous l'action des causes naturelles*, le texte sacré, par cet emploi restreint du mot *bara*, semble la *supposer*, cette théorie, sinon la déclarer expressément.

III. Où se trouvait l'Eden ? D'après le même auteur (même Revue, nº du 21 fév.), ce serait dans le bassin du Shatt-el-Arab, sur la rive nord du golfe Persique, au sud de Babylone. Ce lieu correspond pleinement à la description de la Genèse ; de plus, il satisfait aux exigences de la théologie, de l'histoire, des sciences. De là sont sorties les premières générations humaines ; de là viennent toutes les plantes qui servent à notre usage (surtout les céréales) et la plupart de nos animaux domestiques (bœuf, mouton, porc, chien) ; là la linguistique doit chercher la solution de ses énigmes ; là l'ethnologie doit étudier la parenté et les relations des races diverses (là aurait pris naissance la race nègre). Là seulement, les traditions de la grande vallée de l'Euphrate se comprennent bien ; là seulement, les mythes qui ont si longtemps déconcerté les efforts des Orientalistes trouvent leur interprétation.

Singulière rencontre ! c'est non loin de là que le fameux Hæckel, qui certes ne songe guère à la Bible, cherche, aidé des seules données de la science, le berceau de notre race !

IV. Avez-vous jamais été embarrassé devant la métaphore évangélique du chameau obligé de passer par le trou d'une aiguille ? Ecoutez M. Lesêtre *(Revue du clergé français*, 15 fév. 1895) : N'imaginez pas une porte de l'aiguille qui n'a jamais existé ; n'essayez pas non plus de substituer καμιλος (= câble) à καμηλος (= chameau), d'autant plus que καμιλος est d'une grécité douteuse. Non, inutile de compliquer la question ; il n'y a là qu'un simple proverbe oriental qui sert à exprimer une grande difficulté. Voyez ailleurs (Matt. XXIII, 24) Notre-Seigneur parlant des Pharisiens qui « filtrent le moucheron et avalent le chameau. » Et le Talmud : « Tu es donc de Fum Beditha, où l'on fait passer un éléphant par le trou d'une aiguille ? » Voyez aussi nos proverbes français : avaler des couleuvres, plumer l'oie sans la faire crier, avoir la puce à l'oreille, être connu comme le loup blanc.

V. Je suis sûr que vous donnez à vos ouailles de ravissantes explications du nom de *Marie*. Voici un Allemand, le Dr Bardenhewer, de Munich, qui va vous mettre à la raison. Il consacre 160 pages à vous dire les faux et les vrais sens de ce nom béni. Heureusement, son factum, qui a paru l'an passé dans une nouvelle Revue d'Etudes bibliques (chez Herder, à Fribourg-en-Brisgau), vient d'être résumé (avec grands éloges d'ailleurs) par deux Revues françaises *(Université catholique* et *Revue catholique des Revues*). Peut-être, avec un résumé de résumés, aurons-nous quelque chose d'à peu près intelligible.

Donc, ce nom de Marie a reçu 65 interprétations différentes. On a voulu faire de *Mirjam* (le nom hébreu) un mot formé d'un nom et d'un adjectif, ou encore la réunion de deux noms dont l'un serait à l'état construit (savez-vous l'hébreu ?) — A tort, Donc il ne faut pas interpréter Mirjam *smyrna maris*, ni *stilla maris*, encore moins *stella maris* (qui n'est qu'une faute de lecture pour *stilla)*. Non ; Mirjam est un nom simple, mais dérivé : il y faut distinguer la finale *am*, qui est une addition formative, et la racine *mrh* ou *mr'*. Or, cette racine a deux sens : 1º *récalcitrante, opiniâtre* ; 2º *corpulente*. Donc le nom de Marie ne peut avoir que ces deux sens. M. Bardenhewer préfère celui de *Corpulente* = *belle* : on sait que la corpulence, chez les Orientaux, passe pour une marque distinctive de beauté.

VI. Le discours de saint Etienne aux Juifs (*Act. Ap.* VII) est, paraît-il, un nid de difficultés. L'exposé que le jeune diacre y fait de l'histoire du peuple de Dieu ne concorderait pas, prétend-on, avec les données de l'Ancien-Testament. Les bons esprits, ceux qui n'ont pas la manie de voir des

[1] Nous publierons prochainement un article fort complet et très important sur ce sujet. Nous l'avons depuis quelques jours en portefeuille.

[2] Une bien bonne Revue, la meilleure, avec la *Quinzaine*, des nombreuses Revues catholiques fondées depuis quelques années, — malheureusement trop éphémère, a vécu ce que vivent les roses, pas même l'espace d'une année (octobre 1894 — juillet 1895).

contradictions partout, accordent très bien le tout, et montrent que saint Etienne se borne à compléter l'histoire biblique à l'aide de traditions autorisées. Mais enfin, pour couper court à toute objection, M. Jacquier, dans l'*Université catholique* de Lyon (nº de septembre 1895), l'un des exégètes les plus fermes et tout ensemble les plus ouverts de ce temps-ci, pose un principe général dont voici la transcription :

« *En matière historique*, ne touchant en rien à la foi et aux mœurs, et surtout pour les faits de détail, l'auteur inspiré a pu, comme dans les matières scientifiques, s'exprimer suivant le langage du temps. Ce principe paraît insinué, tout au moins, dans l'Encyclique de Léon XIII *Providentissimus*. Après avoir établi qu'en matière scientifique les écrivains bibliques s'étaient exprimés *suivant les croyances du temps* et avaient employé le langage usuel, le Pape ajoute : *Hæc ipsa deinde ad cognatas disciplinas, ad historiam præsertim, juvabit transferri*. Saint Etienne a donc pu *exposer l'histoire d'après les croyances populaires de l'époque;* et de fait, plusieurs des divergences relevées avec les livres de l'Ancien-Testaments se retrouvent dans les Septante, dans Philon et dans la littérature rabbinique du temps. »

VII. De saint Etienne nous passons aux martyrs des premiers siècles, avec M. Paul Allard *(Revue des Questions historiques,* janvier 1896 : *La Situation légale des chrétiens pendant les deux premiers siècles).*

Cet article de l'éminent historien des Persécutions apporte de nouvelles lumières à la question posée par la critique contemporaine : Les chrétiens étaient-ils punis comme chrétiens, ou bien pour des crimes et délits de droit commun?

Des critiques, en majeure partie rationalistes, ont prétendu que l'Empire ne faisait qu'appliquer aux chrétiens des lois existantes, antérieures au christianisme. D'où il suivrait que ceux que nous appelons des martyrs ne seraient point des martyrs, puisque de fait ils n'auraient point rendu *témoignage* à Jésus-Christ.

Cette théorie se réfute ainsi : 1º dans tous les documents que nous possédons, apologies, actes des martyrs, traités sur le martyre, nous constatons que les chrétiens sont toujours punis sur leur nom de chrétiens : il suffit qu'ils y renoncent pour être aussitôt relâchés ; — 2º quelle loi existante leur eût-on appliquée? La loi contre l'introduction des cultes étrangers? tombée en désuétude. La loi contre les sacrilèges? elle ne frappait que ceux qui dévastaient les temples et objets sacrés : tout au plus aurait-on pu l'appliquer dans certains cas comme celui de Polyeucte. Les lois contre l'homicide, la magie, le sortilège ? La loi de lèse-majesté? mais elle ne servit contre eux que par exception, et encore fallut-il en étendre singulièrement la portée.

On a dit que les premiers chrétiens furent persécutés parce qu'on les confondait avec les Juifs. Mais les Juifs ne furent jamais persécutés, même après la ruine de Jérusalem : le prosélytisme seul leur fut plus ou moins interdit. Les Romains eurent toujours le respect des religions nationales : et même après 70, les Juifs restèrent exempts de toutes les obligations contraires à leur conscience. — Puis, les Juifs, dès le début, avec malice et persévérance, s'appliquèrent à mettre en lumière : 1º les caractères qui séparaient d'eux les chrétiens, et 2º surtout les motifs qui devaient armer contre ceux-ci les magistrats romains. C'était la tactique qui leur avait réussi contre Jésus : plus césariens que Pilate au jour de la Passion; plus sensibles, dans la suite, aux intérêts de Rome que ses magistrats (cf. à Thessalonique, *Act. Ap.* XVII, 7; à Césarée, XXV, 8).

En réalité, Rome fit vite la distinction entre Juifs et Chrétiens. Le mosaïsme était attaché à la race, base trop étroite pour permettre une extension dangereuse; puis il était hérissé de prescriptions minutieuses, qui encourageaient peu à l'embrasser : Rome n'en avait rien à craindre. Au contraire, le christianisme, avec ses rites très simples et sa morale exempte de toute singularité, s'adressait à tous. On se faisait chrétien sans cesser d'être Romain. En prêchant et en rendant possible la religion universelle, le christianisme semblait menacer directement la religion d'Etat, telle que la professait l'Empire.

D'où la persécution de Néron. Elle ne fut pas une conséquence de l'incendie de Rome, comme on a pu le croire, d'après Tacite. Tacite du reste formule contre les chrétiens des imputations plus générales. Il leur reproche des « habitudes lugubres »; il les accuse de faire bande à part, de « haïr le genre humain », ce qui, dans la bouche d'un Romain, veut dire qu'ils passaient pour réfractaires à la civilisation romaine, dont faisait partie la religion. — Et dans Suétone, pas l'ombre de lien entre l'incendie et la persécution. Il parle de la persécution bien avant de raconter l'incendie. « Les chrétiens, dit-il, hommes d'une superstition nouvelle et malfaisante, furent frappés de divers supplices. » (*Nero,* 16.) Ces paroles s'entendent d'une répression permanente, systématique, ayant pour motif « la nouveauté » et le caractère « malfaisant » de la « superstition » chrétienne. Le contexte achève de marquer ce sens; car cette phrase se lit au milieu d'une longue énumération de mesures destinées à durer, règlements, lois ou édits ayant pour objet de réprimer des abus et d'assurer l'ordre public. — Voyez aussi la première Epître de saint Pierre, vraisemblablement écrite au début de la persécution : « Si l'un de vous est *puni comme chrétien*, qu'il n'en rougisse pas; que, tout au contraire, il en glorifie Dieu. » (I *Petr.*, IV, 16.)

Sous Domitien, Dion Cassius nous dit que l'on reproche aux chrétiens l'adoption des mœurs juives et l'athéisme. Suivre les mœurs juives n'était pas punissable, mais rejeter la religion officielle des Romains sans avoir l'excuse de la reli-

gion tolérée des Juifs, était proprement l'*athéisme légal :* dans cette formule abrégée semblent résumés, à la fin du premier siècle, tous les griefs des gonvernants et du peuple contre les chrétiens.

Et la proscription générale subsista comme un axiome de droit : selon les circonstances, il fut loisible aux magistrats de pencher vers la sévérité ou vers l'indulgence. Des épisodes du règne de Trajan mettent en lumière cette situation légale. Trajan ne promulgua aucun édit contre les chrétiens : la lettre de Pline le Jeune, écrite vers 112, en est la preuve. Et cependant, dès 107, nous avons, à Rome, le martyre de saint Ignace d'Antioche, et de deux de ses compagnons, Zosime et Rufus. Pourquoi ceux-là seulement, quand partout, dans les villes asiatiques traversées par le condamné, les fidèles viennent lui rendre hommage? — Puis, c'est l'histoire de Pline le Jeune. Nommé proconsul en Bithynie, vers 111, celui-ci reçoit des dénonciations contre les chrétiens. Il savait, d'une manière générale, que le christianisme était interdit. Il envoie donc les accusés au supplice, sur leur seul titre de chrétiens. Mais l'affaire prend des proportions inattendues : la sévérité de Pline réveille la passion populaire, et suscite de nouvelles dénonciations. D'où la lettre du proconsul à l'empereur. On sait la réponse de Trajan : il ne faut pas rechercher les chrétiens; mais s'il en est de déférés au juge et de convaincus, ils doivent être punis. Exception est faite pour ceux qui, en adorant les dieux, prouveront qu'ils ne sont pas chrétiens : ceux-là, même s'ils ont été chrétiens dans le passé, doivent obtenir grâce à cause de leur repentir. — Donc le nom seul est criminel ; sous ce nom, pas de crimes cachés ; ce nom effacé ne laisse après soi aucun passé coupable dont la justice ait à demander compte.

A des consultations analogues, les successeurs de Trajan, Hadrien et Antonin le Pieux, font des réponses analogues, celle d'Hadrien un peu vague et flottante comme son auteur, mais laissant en somme subsister la jurisprudence antérieure : réprimer les haines tumultueuses dont les chrétiens étaient poursuivis, mais laisser libre cours aux accusations *régulièrement* formées contre eux.

Même rescrit de Marc-Aurèle à son légat à Lyon, en 177 : « Que ceux qui s'avouent chrétiens soient condamnés à la peine capitale; mais s'il en est qui renient, ceux-ci doivent être absous. » Comme Trajan, Marc-Aurèle écartait d'un mot toutes les monstrueuses accusations lancées par la populace lyonnaise contre les chrétiens : sont-ils chrétiens, oui ou non, voilà la seule chose qu'il importe de savoir.

Commode laisse les choses en l'état, puis, sous l'influence de la favorite Marcia, grâcie nombre de chrétiens : acte qui marque, non le commencement d'une politique meilleure, mais un caprice heureux du pouvoir absolu.

VIII. On a voulu faire de nos martyrs des criminels de droit commun; on a voulu voir aussi en de grands saints de vulgaires névrosés. Il faudra lire les merveilleux articles que M. Henri Joly, ancien professeur au Collège de France, a donnés aux lecteurs de la *Quinzaine* sur la *Psychologie des Saints*. En voici les conclusions (septembre et octobre 1895), qui sont à méditer :

La sainteté n'est pas, comme la névrose, une *désagrégation* des forces mentales ; c'en est, au contraire, une *agrégation* plus étroite que toute autre et qui doit sa force au principe supérieur sous la domination duquel elle se forme et se maintient.

Elle n'est pas un *rétrécissement* du champ de la conscience, mais l'*ouverture* d'un champ plus vaste, ouverture payée par le rétrécissement du champ des sensations mobiles et des illusions inutiles.

Elle n'est pas un *dédoublement* de la personnalité, bien qu'elle crée une *personnalité nouvelle ;* mais celle-ci, loin de se subdiviser en désordre, offre une *cohésion*, une fermeté, une unité, dont la psychologie ne trouve nulle part un semblable exemple. Et cette personnalité nouvelle laisse subsister, de la personnalité primitive, ce que celle-ci avait de meilleur; et à ces éléments survivants elle assure la paix et l'accord avec les éléments surajoutés.

IX. La *Revue de Paris* s'occupe, elle aussi, de psychologie cléricale ou jésuitique, si l'on veut. Elle nous a donné, en 1895, tout un roman dirigé exclusivement contre les Révérends Pères et leurs élèves : l'*Empreinte*, par M. Estaunié. Roman à thèse : l'éducation jésuitique affaiblit les âmes et leur laisse une *empreinte* indélébile et profonde qui va jusqu'à la source même des forces vitales et la tarit. Un jeune homme qui sort des mains des jésuites est incapable d'être homme : c'est un « nostalgique », un « dépaysé » parmi les autres hommes : il a l'empreinte ! Alors... il ne lui reste plus qu'à se faire jésuite ! Trois parties dans ce roman : 1° *Léonard reçoit l'empreinte* : scènes de la vie de collège, la congrégation, le confessionnal, etc. ; 2° *Léonard gêné et paralysé par l'empreinte*... il essaie de se consoler en lisant l'Evangile, et cette lecture lui fait perdre la foi ! — 3° *Léonard achevé par l'empreinte :* son journal intime... finalement, le P. de Propiac lui persuade qu'il n'a plus qu'à se faire jésuite, — pour en finir, — apôtre, sans la foi !

Chose rare à la *Revue de Paris*, ce roman est affreusement mal écrit ; ce qui n'en a pas empêché le succès. S'il était moins ennuyeux, on dirait que c'est un des plus dangereux qui aient paru depuis longtemps. C'est, en tous cas, l'un des plus haineux.

X. Ce monde qui ne veut plus d'éducation religieuse s'apitoie sur les musulmans, victimes d'une grande « méconnaissance » de notre part. On sait que sous la présidence de M. Jules Cambon, gouverneur général de l'Algérie, un comité s'est formé pour l'érection d'une mosquée à Paris ; et il parait que l'on fera grand. Le P. Lemmius,

S. J. (*Revue du Monde catholique*, novembre 1895), nous rappelle qu'il y a un péril musulman. Il nous dit le renouveau de vitalité qu'a vu le musulmanisme en ce siècle: son expansion dans les Philippines, à Mindanao, à Bornéo, dans les Indes Néerlandaises où depuis 1873 le gouvernement hollandais s'épuise en vains efforts pour contraindre ses sujets musulmans à l'obéissance, — et surtout en Afrique. De tous les phénomènes historiques du XIXe siècle, écrivait M. de Vogüé il y a six ans, le plus considérable sera peut-être la renaissance et les progrès de l'Islam dans le continent noir. C'est une seconde hégire. Mahomet regagne en Afrique tout ce qu'il a perdu en Europe. Le sort des races noires va se jouer entre la civilisation européenne et la foi musulmane. Géographiquement les deux tiers de l'Afrique appartiennent à l'Islam. Quel spectacle donc que l'aveuglement des diplomates en conférence à Berlin, s'imaginant que le partage de l'Afrique était une question à régler entre eux!

Des critiques superficiels disent qu'après tout le mahométisme est encore une religion relativement honnête. Non; le mahométisme est plus mortel à l'âme que le paganisme; un païen, toutes choses égales d'ailleurs, a la conscience plus délicate qu'un musulman. Même dans les religions païennes subsiste la notion, plus ou moins affaiblie, de la lutte à soutenir contre la volupté: l'Islam prend, au contraire, la volupté sous son patronage (Mahomet a inventé les « houris » du paradis, créées uniquement pour accorder les plaisirs sensuels: c'est bien, disait l'abbé de Broglie, l'idée la plus basse qui se rencontre dans aucune des religions de l'univers). — D'où, absence d'idéal; suppression de la lutte contre les appétits inférieurs; engourdissement de la conscience, qui se purifie par des ablutions; irrémédiable immobilité des races musulmanes.

XI. *Le mouvement des idées en France*, comment le définir? C'est ce qu'entreprend M. Rod pour les lecteurs de *Cosmopolis* [1]. Mais de définition, il n'en est point. La pensée actuelle est extrêmement morcelée : c'est son caractère le plus saillant, le plus évident. Point de direction commune; point de formule acceptée; point de tradition en faveur de laquelle on soit disposé à abdiquer quelque part de sa personnalité. Des coteries; point d'écoles. Les intérêts s'allient quelquefois; les idées, jamais. La littérature ne sait ni ce qu'elle est ni ce qu'elle veut être. Jadis il y avait de grands courants, qui duraient et portaient des œuvres vraiment fortes. On a vécu deux siècles sur les idées classiques; le romantisme est venu ensuite, qui n'a pas tenu cinquante ans; puis c'est à peine si le naturalisme a duré dix années, qui encore n'ont été pour lui qu'un temps de bataille. A présent, impossible de trouver un mot qui résume les tendances de nos écrivains, qui leur serve de bannière, qui rallie les faibles et les hésitants. Le public applaudit tout, naturalistes, parnassiens, psychologues, idéalistes, dilettantes, décadents, symbolistes subdivisés en nuances infinitésimales, romanistes, etc. Il applaudit ce qui lui vient de France et ce qui lui vient du dehors : Ibsen et les Scandinaves, Tolstoï et les Russes, d'Annunzio et les Italiens, Nietzsche et la religion de la force.

Donc, règne de l'incohérence. Règne aussi des « jeunes Revues. » Elles se succèdent comme dans un vertige; elles meurent sans avoir eu le temps de naître, comme les marionnettes de la chanson d'enfants : *trois p'tits tours et puis s'en vont*.

Représentez-vous le chapitre des futurs manuels d'histoire littéraire qui sera consacré à notre temps : catalogue de noms disparates; et les esprits philosophiques se demanderont en vain quel caprice de l'histoire s'est plu à réunir, dans le même espace de temps, des êtres que séparent d'aussi irréductibles différences.

XII. Jadis cela se fût appelé du dilettantisme; il paraît qu'aujourd'hui le dilettantisme est en baisse, et qu'on tourne au pessimisme. Au fond, les deux choses se valent, si même elles sont distinctes. En attendant, M. l'abbé Klein, qui connaît si bien son temps, et qui voudrait tant l'aimer, nous donne (*Quinzaine* du 15 mars 1895) une étude très fouillée sur le *dilettantisme*, disposition de l'esprit très intelligente à la fois et très voluptueuse, qui nous incline tour à tour vers les formes diverses de la vie et nous conduit à nous prêter à toutes ces formes sans nous donner à aucune; scepticisme raffiné, avec un art de transformer ce scepticisme en instrument de jouissance; scepticisme souriant et superficiel, plein de bonne grâce et d'élégance, indifférent à tout, si habile à se contenter de peu qu'il sait se suffire à lui-même; attitude de littérateurs désireux de paraître supérieurs à tout, mais en réalité ne s'intéressant au monde, aux personnes, aux idées, que dans la mesure où ils les peuvent transformer en instruments de jouissance, rêvant de jouir de toutes choses, n'aimant des fleurs que le parfum, des moissons que l'éclat ondoyant, des sentiments que l'impression, de l'activité que le spectacle, des idées que la forme et le mouvement : nulle place en somme pour le jugement, pour la raison, pour la volonté, pour l'action ; nulle place pour tout ce qui fait le prix de la vie, pour ce qui en fait la joie aussi. D'où impuissance et tristesse. « On ne se réjouit pas quand on veut, avouait mélancoliquement J. Lemaître... Ceux qui *essaient comme moi d'entrer partout*, c'est souvent qu'ils n'ont pas de maison à eux, et il faut les plaindre. »

XIII. Quelqu'un qui est réussi comme dilet-

[1] Revue mensuelle fondée en janvier dernier (chez Colin, à Paris) : se compose de trois parties d'une importance égale, comprenant des articles français, anglais, allemands. C'est une grande entreprise, qui serait de nature à favoriser activement l'échange des idées entre « les trois peuples qui pensent; » malheureusement, la liste des collaborateurs est peu rassurante (en langue française : Zola, Gyp, Hervieu, Anatole France, Pressensé, Lavedan, G. Monod, Gebhart, etc.).

tante, c'est M. Huysmans. Ayant épuisé la coupe des plaisirs mondains, il a voulu se payer un plaisir plus rare, et jouir aussi du christianisme, et de ce qui lui a paru le plus rude dans le christianisme la Trappe. D'où son roman : *En route*. Beaucoup de bonnes âmes l'ont cru sincèrement « en route » vers le bien ; on a parlé de conversion ; et pas de revue qui n'y soit allée de son article. En somme, la note la plus juste, — et la plus chrétienne, — sur *En route*, c'est la *Revue des Deux-Mondes* qui nous la donne, sous la signature de M. Doumic. Il faut dire que M. Doumic n'est pas tendre pour nos romanciers pseudo-évangéliques, qui sont, au point de vue religieux, parfaitement incrédules ; et s'ils semblent incliner à un certain mysticisme, « c'est qu'ils y trouvent une satisfaction à leur sensualité maladive et triste. »

Donc le Durtal (alias Huysmans) d'*En route* est un grand misanthrope. Tout de notre temps lui fait horreur, et sa misanthropie commence par lui-même. Il est celui que tout dégoûte. Il rêve du moyen âge. Alors il y avait un art. Mais cet art, c'est le christianisme qui l'avait inspiré. Donc le christianisme est vrai. Allons donc au christianisme (argument de Chateaubriand). Il fait retraite à la Trappe ; il se confesse, et jouit du plaisir de remuer et de « touiller » sa boue ; il communie, et ne reçoit pas, dans la communion, la commotion qu'il attendait. Car il lui faut des émotions rares, le « spasme » de l'extatique, le calvaire de la carmélite...: fi du christianisme pot-au-feu des bons chretiens ! Sainte Catherine de Sienne, sainte Angèle de Foligno, pendant des années, se sont nourries exclusivement des saintes espèces. Voilà qui est distingué, voilà ce que voudrait Durtal.

Or, christianisme veut dire *volonté*, et Durtal n'a que vagues aspirations et nostalgiques rêveries : voir là-dessus saint François de Sales, que cite M. Doumic et que malheureusement M. Huysmans tient en médiocre estime. — Christianisme, dit l'*Imitation*, signifie encore *simplicité* et *pureté*. Pur, Durtal sait bien qu'il ne l'est pas ; et simple, encore moins. — Christianisme signifie *charité* et amour du prochain. Le prochain, pour Durtal, c'est le « mufle. » — Christianisme signifie *abnégation*, renoncement, mort à soi-même. Mais c'est de lui-même et de lui seul que se soucie Durtal. « Ah ! ce qu'ils sont heureux ! » s'exclame-t-il en regardant les reclus.

Triste parodie que ce néo-catholicisme ! Tous les sentiments s'y rencontrent, sauf un : le sentiment chrétien. De celui-ci vous chercheriez vainement dans tous ces gens l'ombre même ou l'apparence. Vous y trouverez tout le reste : lassitude de vivre, mépris de l'époque présente, regret d'un autre temps aperçu à travers l'illusion de l'art, goût du paradoxe, besoin de se singulariser, aspiration de raffinés vers la simplicité, adoration enfantine du merveilleux, séduction maladive de la rêverie, ébranlement des nerfs, surtout appel exaspéré de la sensualité.

XIV. Terminons sur un cri d'espérance. C'est une revue d'ordinaire bien mauvaise, bien haineuse, bien peu chrétienne en dépit de son nom, c'est la *Revue chrétienne* (protestante) qui nous le donne (oct. 1895) : « Le Christ attend. Chaque siècle vient s'atteler, coursier docile, à son char de triomphateur. Sur la route qui le mène à la domination, le Seigneur avancera d'une allure sans cesse plus rapide ; et déjà il écoute, à l'horizon de l'histoire, la clameur confuse des peuples qui saluent son avènement. *Il attend*... L'avenir est à lui... A l'heure actuelle, une voix colossale secoue l'ancien et le nouveau monde : *Repentez-vous, car le royaume des cieux est proche !*... Les audacieuses espérances qui courent à travers l'humanité cherchent un chef qui les mène à la victoire. Sans le savoir, tous ces combattants dispersés tendent les bras vers le Sauveur ; et tôt ou tard ils viendront se ranger compacts, invincibles et calmes, d'un même élan et d'une même joie, sous la bannière du Christ. A cette seule pensée, chaque matin, des milliers de cœurs battent, et l'humanité impatiente répète avec Lamennais : « Bientôt la lumière se fera, et bientôt l'astre « qu'attend le genre humain, qu'il appelle de « ses vœux, que saluent ses fermes espérances, « enflammera les stagnantes vapeurs de l'horizon. »

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — In nostrâ diœcesi Baionensi, incestus in primo gradu, et in primo ad secundum, peccatum est reservatum. Sodomia vero non reservatur. Quid, ex tuo judicio, si sodomia fiat incestuosa in gradibus prohibitis ? Fitne reservata ex illa circumstantia ? Quomodo agendum in posterum cum juvene cui parochus jam impertivit absolutionem ab ista sodomia incestuosa ex ordinaria jurisdictione confessarii ?

R. — Peccatum, quando reservatur, intelligitur peccatum in suo genere completum, nisi aliud exprimat lex reservationis. Unde incestus in tuâ diœcesi reservatus, nisi contrarium expresse dicatur, intelligitur actus carnalis, in suo genere completus, qualis haberi tantum potest inter personas diversi sexûs. Actus incompletus, non consummatus, non est sub reservatione.

Si autem actus turpis habetur inter personas cognatas et ejusdem sexûs, committitur quidem peccatum in materiâ incestûs, habens ejusdem malitiam, cum cognationi et parentelæ inferat injuriam, et insuper est gravissimum sodomiæ peccatum. Sed quatenus est incestus, non est ille actus completus et consummatus quem lex reservationis intendit ; quatenus vero est sodomia, nec etiam reservatur, cum sodomia in tuâ diœcesi non sit reservata.

Unde si in hâc diœcesi tuâ absolutus est pœni-

tens a peccato sodomiæ incestuosæ cum jurisdictione ordinariâ tantum, nihil est ex hâc parte quod possit absolutionem invalidam reddere.

Quæ nostra interpretatio, licet fundata videatur, minime tamen prævalere potest interpretatione authenticâ legislatoris, ad quem recurri facile potest.

Q. — La sage-femme de ma paroisse est une femme étrangère, mariée civilement.

La difficulté de s'adresser à une autre oblige à lui demander ses services.

Il lui est interdit de présenter les enfants au baptême, mais il peut arriver, et il arrive de fait, que le nouveau-né soit en danger et doive être baptisé immédiatement.

Il répugne que cette femme donne le baptême, mais quelle conduite l'*Ami* conseille-t-il en prévision de ce cas?

R. — La conduite à tenir ne semble pas douteuse.

Si, dans ce cas de nécessité, il se trouve là une autre personne qui puisse baptiser l'enfant, que cette personne le baptise de préférence à la sage-femme, à laquelle on ne doit demander ce service qu'à défaut d'autre personne sachant et pouvant baptiser. La raison en est que celui qui administre le baptême, même en cas de nécessité, doit plus probablement être en état de grâce et que, cela étant, on ne doit pas demander ce service à une personne qui vit en concubinage public.

Mais s'il n'y a personne autre que la sage-femme qui puisse baptiser, il n'y a pas à hésiter : on doit demander à la sage-femme de le faire. Le baptême n'est pas gâté par l'indignité de celui qui le confère. On connaît ce texte de saint Augustin : « Petrus baptizet, hic est qui baptizat; Paulus baptizet, hic est qui baptizat ; Judas baptizet, hic est qui baptizat. » Il ne faut pas priver du salut l'âme de l'enfant à cause de l'indisposition de la personne qui peut et doit le lui procurer.

Q. — Dans un sanctuaire de pèlerinages où les étrangers font acquitter un grand nombre d'honoraires de messes, les chapelains se contentent de célébrer le saint sacrifice en général, *ad intentionem dantium*, un nombre de fois correspondant à la quantité d'honoraires donnés, sans déterminer plus spécialement leur intention : peuvent-ils continuer à agir de la sorte, *tutâ conscientiâ ?*

Le P. Marc, au 2° du numéro 1599 (edit. V), ne semble-t-il pas leur donner raison lorsqu'il dit : « Si vero (sacerdos qui a decem personis stipendium açcipit pro totidem missis) unamquamque missam intenderet appli care omnibus illis decem personis, singulis applicando decimam partem uniuscujusque missæ, bene satisfacit, quia fructus est divisibilis ? »

R. — Cette manière d'acquitter les intentions peut être valide ; elle peut aussi être invalide.

Elle est valide si elle contient une détermination suffisante des intentions acquittées, soit que cette détermination atteigne chaque intention et chaque messe en particulier, soit qu'elle se rapporte à des groupes déterminés. Par exemple, s'il est convenu que les messes sont acquittées individuellement dans l'ordre où elles ont été confiées, ou dans celui où elles sont inscrites sur le registre des messes, l'application est valide, à supposer que le nombre des chapelains qui les acquittent ne vienne pas rendre douteux l'ordre dans lequel elles sont acquittées. De même l'application est valide si les messes sont classées par groupes déterminés, par exemple si on ne fait qu'un groupe des messes reçues tel jour ou telle semaine et que les chapelains célébrant les messes en nombre égal aux intentions ainsi groupées appliquent à toutes les intentions du groupe chacune des messes qu'ils célèbrent; c'est à ce dernier cas que s'applique justement la règle citée du P. Marc. Le premier cas répond à la règle donnée par le même auteur au 3°.

Mais l'application serait invalide si elle restait indéterminée, par exemple si les chapelains acquittaient des messes sans qu'eux-mêmes ni celui qui a la gestion des honoraires et des intentions déterminassent d'aucune manière en quel ordre aurait lieu l'acquit des messes, ou bien si l'ordre était douteux.

La simple application *ad intentionem dantium* ne suffirait pas si le nombre des intentions changeait sans cesse au cours de l'acquit des messes et si toute nouvelle intention entrait dans le bloc sans aucune détermination soit individuelle soit globale.

Supposons qu'il y ait quatre chapelains et qu'on ait reçu pour commencer dix intentions de dix personnes différentes. Le lendemain matin, les quatre chapelains acquitteront chacun une messe *ad intentionem dantium.* S'il ne survient pas d'autre intention, chacun satisfera par sa messe au dixième de l'obligation totale, ce qui ferait, pour les quatre premières messes, les quatre dixièmes du tout. Mais qu'une intention nouvelle survienne pendant qu'ils sont à l'autel, cette intention devra-t-elle entrer de suite dans le compte des dix, de telle sorte qu'au lieu d'un dixième chacun ne satisfasse plus que pour un onzième ? Si le cas n'est pas prévu et réglé, il y a déjà quelque chose d'indéterminé. Il en sera de même à chaque accession de nouvelles intentions. De plus, l'acquit des messes portant toujours sur le nombre total des intentions reçues, on n'arriverait jamais à achever l'acquit d'une seule intention tant qu'on n'en aurait pas une bonne fois épuisé le nombre. Ainsi au bout de six mois, d'un an, de dix ans même, on pourrait devoir encore quelque chose sur une intention reçue dès le premier jour. Bien que cette part très petite et presque infinitésimale puisse être mathématiquement calculée, on conviendra qu'une manière de faire qui conduit à cette conséquence ne saurait passer pour une détermination faite *humano modo*.

Q. — 1° Est-il bien certain que, dans l'administration des sacrements, l'intention que les théologiens appellent *intentio in actu excercito*, laquelle consiste à se présenter comme ministre de l'Eglise, sans en formuler

ou en concevoir une autre de contraire, comme aussi sans en formuler une d'intérieure, positive, explicite, par laquelle on veut administrer le sacrement, suffise ?

2° Que faire si, après avoir différé l'absolution, au retour du pénitent, le confesseur ignore absolument l'état de sa conscience ? Est-on obligé de recommencer une nouvelle confession ?

3° Serait-on obligé de réitérer sous condition l'administration d'un sacrement, si immédiatement après l'application de la matière on prononce la forme, et *vice-versa*.

4° Pourquoi la condition d'un évènement futur inconnu, v. g. : « Si tu es prédestiné, je te baptise, » rend-elle invalide le sacrement ou tout au moins douteux ?

5° Le sacrement de l'Extrême-Onction est-il valide sans la foi du côté du sujet ?

6° Un enfant ordonné, qui a reçu le sacrement de l'Ordre, et qui après 16 ans répudie cette ordination pour entrer dans le monde, consacrerait-il validement, supposé un cas où sa malice irait jusque-là ?

7° Le prêtre est-il ministre lorsqu'il consacre ou lorsqu'il distribue la communion ?

R. — Ad. I. Nous ne voyons aucune raison de douter que l'intention « in actu exercito » soit suffisante pour la validité d'un sacrement, à la seule condition que l'acte alors produit soit un acte humain, que ce ne soit pas l'acte d'un homme endormi ou totalement inconscient.

On a vraiment l'intention de faire la chose que l'on fait actuellement, sachant qu'on la fait, quand même on ne se serait pas dit explicitemeut auparavant et que, dans le moment même, on ne se dirait pas d'une manière réflexe qu'on la fait ou qu'on veut la faire. Que d'actions nous accomplissons ainsi chaque jour sans autre intention que celle qui est inclue dans l'acte lui-même !

Ad II. Le confesseur, étant juge, ne doit prononcer la sentence qu'en connaissance de cause. Mais il doit éviter au pénitent tout ce qui lui rendrait sans raison la confession pénible.

Si, après avoir différé l'absolution, le confesseur ne se rappelle aucunement la confession précédente, qu'il interroge discrètement le pénitent de manière à réveiller, par les réponses qu'il en recevra, ses propres souvenirs, par exemple, quelle pénitence lui avait été imposée, quel avis spécial lui avait été donné. Il verra déjà par là pour quelle cause l'absolution avait été différée et en quel état il a trouvé l'âme du pénitent. S'il juge ainsi que rien ne s'opposait à l'absolution la première fois, il peut regarder l'instruction de la cause comme suffisante et ne pas pousser plus loin ses investigations. S'il n'est pas suffisamment éclairé, il pourra inviter le pénitent à s'accuser de nouveau des péchés les plus graves de sa confession précédente. La réponse ne saurait guère le laisser dans le doute. En tous cas, elle lui fournirait l'élément nécessaire à la sentence qu'il doit porter.

Ce serait en bien des cas grever inutilement le pénitent d'un fardeau désagréable que de l'obliger à recommencer une confession qui a été faite validement. Si toutefois c'était nécessaire, le confesseur devrait, avec bonté et douceur, demander au pénitent de faire de nouveau sa confession. Or il y aurait nécessité si le confesseur ne pouvait autrement juger de la disposition du pénitent.

Ad III. Il faut pour la validité d'un sacrement qu'il y ait union entre la matière et la forme. Cette union se conçoit à la manière dont les choses se passent ordinairement, en tenant compte de la nature de l'acte sacramentel. L'union morale suffit de règle générale. Ainsi, pour le baptême, si je prononce la forme tout entière et que, tout après, sans intervalle, je verse l'eau, la forme tombe sur la matière prochaine et la détermine de telle sorte que le sacrement est produit.

Tel est le sentiment commun et de beaucoup le plus probable. Mais, comme certains auteurs demandent qu'il y ait union physique pour que le sacrement soit validement conféré et que leur sentiment n'est pas dénué de toute probabilité, si l'on avait achevé la forme avant de verser l'eau, ou achevé de verser l'eau avant de commencer la forme, il y aurait lieu de réitérer le baptême sous condition, en vertu de ce principe, qu'en matière de validité d'un sacrement, on doit suivre l'opinion la plus sûre.

Ad IV. L'administration des sacrements est une chose humaine, en tant qu'elle se fait par les hommes qui en sont les ministres. C'est avec ses facultés humaines du corps et de l'âme que doit agir le ministre d'un sacrement. Dans le baptême, c'est de ses mains qu'il verse l'eau, de sa bouche qu'il prononce les paroles de la forme. C'est de son intelligence et de sa volonté qu'il forme l'intention nécessaire à la validité du sacrement. Conséquemment la science avec laquelle il agit n'est pas la science divine, mais sa propre science humaine.

Si donc il administre un sacrement sous condition, la condition devra s'interpréter comme elle s'interprète dans les affaires humaines. Or, pour qu'un acte humain posé sous condition, mais destiné à valoir sur le champ, soit valide, il faut que la condition soit vérifiée au moment même où l'acte est posé. Si la condition est d'un évènement présent ou passé, bien que celui qui pose la condition ignore s'il a, ou s'il a eu lieu, l'acte vaut quand l'évènement existe ou a existé ; car la condition se trouve vérifiée au moment où l'acte est posé. Si la condition est d'un futur nécessaire, l'acte est encore valide, parce que la nécessité qui existe dès maintenant fait que la condition est déjà vérifiée bien que l'évènement ne doive se produire que plus tard. Mais si la condition est d'un futur contingent qui peut être ou n'être pas, l'acte n'est pas valide, parce que la condition n'est pas vérifiée au moment où l'acte est posé.

Cette condition : « Si tu es prédestiné, » peut sembler être une condition d'évènement présent. Car la prédestination de l'individu, étant un décret divin, existe ou n'existe pas dans le moment présent. Mais la prédestination n'a sa certitude et son existence que dans la science et le décret divins que l'homme ne peut connaître ; elle est pour lui contingente, puisque l'homme peut, soit obtenir,

soit repousser la grâce de la persévérance finale. L'événement auquel se réfère la condition est donc humainement non existant, non nécessaire, contingent impossible à connaître. Donc l'acte lié à l'existence de cette condition pour valoir ou ne pas valoir sur le champ, est un acte nul.

Ad V. La validité des sacrements n'est attachée ni à la foi du ministre, ni à celle du sujet. Car le sacrement, composé de la matière, de la forme, et de l'action du ministre, opère de lui-même ce qu'il signifie, et ainsi ne tire point sa valeur des qualités de celui qui le confère ou de celui qui le reçoit. — Il n'y a d'exception que pour la Pénitence dans laquelle les actes du sujet sont la quasi-matière du sacrement. La contrition se trouve ainsi appartenir à l'essence du sacrement en qualité de matière, et la contrition suppose la foi.

L'Extrême-Onction serait donc valide sans la foi du sujet. Mais elle ne produirait pas son effet, la rémission des fautes et de la peine et le soulagement du malade, si le sujet n'avait pas au moins la foi habituelle. Car l'infidélité coupable, même à l'état de pure habitude, met le sujet en dehors du salut, et l'Extrême-Onction ne saurait lui être utile que si précédemment ou dans le moment même cet obstacle était ou avait été écarté.

Pour l'effet immédiat, il y a peu de différence entre l'invalidité et l'inutilité de l'Extrême-Onction, parce que le malade n'en tire aucun profit dans l'un et l'autre cas. Toutefois, il y a cette différence capitale au fond, que quand le sacrement a été validement quoique non fructueusement reçu, il suffit que le sujet écarte l'obstacle après coup pour que le sacrement produise son effet, ce qui n'arriverait pas si le sacrement avait été invalidement reçu.

Ad VI. L'ordination étant valide, le jeune homme rentré dans le monde conserve le caractère sacerdotal, qui est indélébile, et, avec le caractère, le pouvoir d'ordre qui lui permet de consacrer validement s'il le veut.

Ad VII. Le prêtre est ministre de la Sainte-Eucharistie, et quand il consacre, et quand il distribue la sainte communion.

Mais, dans la consécration, il est plus proprement ministre du sacrement que dans la distribution. Car alors son action est nécessaire à l'existence du sacrement dont elle est un élément essentiel, tandis que la Sainte-Eucharistie n'en serait pas moins sacrement reçu comme tel, si la distribution en était faite par d'autres mains que celles du prêtre. Dans la consécration, il est ministre pour la validité; dans la distribution, il est ministre pour la licéité seulement.

Q. — Dans notre diocèse le fait de battre ses parents est un péché réservé avec censure. Pour ce cas seulement nos statuts disent: *Si quis ob ignorantiam legis excommunicationem non incurreret, nihilominus reservatione teneretur*. Ailleurs les mêmes statuts rappelant les diverses conditions requises pour qu'un péché soit réservé ne manquent pas de dire que le péché doit être commis *a pubere*. Donc l'enfant qui s'est rendu coupable de la faute en question n'a pas encouru la censure, s'il l'ignorait; de plus il n'est pas même soumis à la réserve, s'il n'a pas l'âge de puberté. Est-ce bien cela? Celui qui n'est pas encore parvenu à l'âge de puberté ne peut-il en aucun cas encourir la censure? ne peut-il jamais être soumis à la réserve?

R. — Distinguons entre la réserve et les censures émanant du Souverain Pontife, et celles émanant de l'évêque.

A. *Réserves et censures pontificales* : 1° Il est certain que *impuberes, id est pueri qui decimum quartum et puellæ duodecimum ætatis annum nondum compleverint*, n'encourent pas les censures *générales* portées dans le droit, à moins qu'ils n'y soient clairement compris. C'est ce qui a lieu pour deux censures générales: 1° *in percussione clericorum ; 2° in violatione clausuræ monialium*, qui atteignent aussi les enfants.

2° C'est l'opinion plus probable qu'ils sont soumis à la simple réserve, à moins qu'ils ne soient formellement exemptés : « Simplici reservationi probabilius subjiciuntur, nisi expresse eximantur; quia reservatio simplex non est proprie pœna, sed lex determinans casus in quibus pro meliori remedio debet recurri ad superiorem [1]. »

Par conséquent, d'après le droit général, les enfants qui n'ont pas atteint l'âge de puberté sont soumis soit à la réserve simple, soit à la réserve avec censure, étant supposée la connaissance requise par les théologiens, dans les trois cas généraux suivants :

1° *In casu falsæ accusationis sollicitationis;* ce cas, en effet, est réservé *per se*, ou à cause du péché. Comme d'ailleurs, d'après l'opinion plus probable, les enfants sont soumis aux réserves simples, c'est le cas d'appliquer la loi.

2° *In percussione clericorum.*

3° *In violatione clausuræ monialium.*

B. *Réserves et censures diocésaines* : 1° Il est convenable que l'évêque suive pour l'application de la réserve et des censures les mêmes règles que le Saint-Siège.

2° Toutefois, comme il n'y a pas une nécessité absolue, c'est à la teneur des statuts diocésains qu'on devra juger si les enfants sont soumis ou non aux réserves et aux censures qu'ils prononcent.

Pour vos statuts, dès lors qu'ils réclament, comme condition essentielle de la réserve, que la faute soit commise *a pubere*, il s'ensuit que tous les garçons au-dessous de 14 ans accomplis et toutes les jeunes filles au-dessous de 12 ans accomplis ne peuvent être soumis à la réserve simple.

Pour le cas réservé que vous nous citez, l'interprétation que vous en donnez est juste.

Q. — Voici une difficulté qui ressort de l'examen de la doctrine diocésaine. (Catéchisme à expliquer aux enfants.)

Deux demandes et deux réponses prises dans le catéchisme, savoir :

[1] Recamel, *Tractatus de casibus reservatis*, p. 19.

Première demande : Nos premiers parents furent-ils damnés à cause de leur désobéissance ?

Réponse. — Non : Dieu leur fit miséricorde, parce qu'ils firent pénitence.

Seconde demande : Que serait-il arrivé aux hommes, si Dieu n'eût pas eu pitié d'eux ?

Réponse. — Ils auraient été tous damnés.

A-t-il suffi à nos premiers parents de faire pénitence pour n'être pas damnés ? Leur désobéissance n'a pu être lavée dans leurs larmes, sans tenir compte des mystères de l'Incarnation et de la Rédemption.

Nos premiers parents s'étant rendus indignes de sa bonté, Dieu aurait pu les laisser eux et leurs descendants dans l'état du péché, par conséquent de damnation ; mais Il les sauva en leur donnant le Messie qui, en sa qualité d'Homme-Dieu, offrit la satisfaction infinie réclamée par le péché et pour laquelle l'homme, être fini, se trouvait impuissant. Ainsi, Dieu eut pitié de nous. — On a discuté ; de la discussion n'est point sortie la lumière productive d'une décision claire.

A mon très modeste avis, la réponse à la première demande ne saurait être satisfaisante. Ne serait-elle pas fausse pour être très incomplète ?

Peut-être bien qu'on lirait avec intérêt l'explication fournie par le savant *Ami du Clergé*.

R. — La première des deux réponses est très incomplète et, sans être inexacte dans ce qu'elle dit, elle pourrait laisser une impression inexacte à cause de ce qu'elle ne dit pas.

Si Dieu fit miséricorde à nos premiers parents, ce fut sans doute parce qu'ils firent pénitence. Mais ils ne purent faire pénitence, une salutaire pénitence, que par les mérites de la Rédemption future, et la Rédemption future ne leur fut promise que parce que Dieu, sans y être mû par aucun autre motif, voulut bien avoir pitié de l'homme et lui offrir cette Rédemption et le salut qu'elle devait lui procurer.

En omettant ces explications nécessaires, la réponse laisserait croire, ou que Dieu fut déterminé à la miséricorde par la pénitence de l'homme, ou que la pénitence de l'homme pouvait, à elle seule, lui obtenir le pardon, ou que l'homme pouvait, de lui-même, faire pénitence sans y être poussé par une grâce entièrement gratuite : trois erreurs contraires à la foi.

Q. — Les théologies indiquent divers signes auxquels on peut reconnaitre que le consentement donné à la tentation a été imparfait. Il en est cependant un que je n'ai trouvé nulle part : « Quando agitur de cogitatione turpi, si motus carnales non expertus fuerit, judicandum est consensum fuisse imperfectum. »

Est-ce que je me trompe ? Peut-il se faire que quelqu'un donne un plein consentement à la pensée impure, sans éprouver ces mouvements désordonnés ?

R. — Il n'est pas étonnant que vous n'ayiez trouvé nulle part ce signe de consentement imparfait, car il n'est aucunement sûr. Il peut y avoir consentement parfait, le signe n'existant pas ; et, le signe existant, le consentement peut être imparfait ou même entièrement nul.

Quamvis in hac materia sensus corporei, mente de re venerea cogitante, facillime commoveantur, fieri tamen potest ut mens de his cum plena advertentia malitiose cogitet sensibus saltem ad tempus sopitis manentibus. E contra sæpe oriuntur pravæ sensuum commotiones quamvis mens eas præcavere aut sedare nitatur. Utrumque experientia constat. Itaque judicari nequit aut exortis pravis motibus consensum plenum fuisse, aut non exortis consensum defuisse vel plenum non fuisse.

Q. — 1° Vous dites, n° 21, 23 mai 1895, p. 360, 6° : « Les condamnations portées par le Saint-Office le sont par le Pape lui-même, parce que les décisions du Saint-Office sont soumises au Pape qui, en les ratifiant, les fait siennes... Elles sont condamnées avec la même infaillibilité... » Ne vous semble-t-il pas que c'est étendre bien loin le domaine de l'infaillibilité ? D'ailleurs, si votre raisonnement est acceptable quand le pape lui-même dans la congrégation de la Feria V porte en son propre nom le décret, on ne peut pas nécessairement y souscrire dans les cas beaucoup plus nombreux où le décret, émis dans la Congrégation de la feria IV, est simplement porté à la connaissance du souverain Pontife. Vous affirmez, il est vrai, que le Pape, en ratifiant ce décret, le fait sien ; ce n'est qu'une affirmation qui n'est pas admise par tous les auteurs. Bargilliat, entre autres, n° 454 (b), p. 369, prouve que cet acte que vous appelez *ratification* ne peut tout au plus se définir que *permission de publier*. Et cette permission de publier ne fait pas le décret du Saint-Office décret pontifical, et ne le rend pas, le plus souvent, infaillible.

Que peut-on répondre, avec preuves à l'appui, à l'argument ci-dessus ?

R. — La simple permission de publier un décret rendu sans la participation personnelle du Pape ne saurait rendre ce décret infaillible.

Mais quand, la cause entendue, le Pape décide ou qu'il ratifie la décision déjà formulée à la congrégation précédente, le privilège de l'infaillibilité est en jeu. Il s'agit de matières de foi ; par le décret le Pape déclare, comme chef de l'Eglise, ce qu'il faut tenir, et le décret est destiné à l'Eglise universelle.

Q. — Je lis dans un livre de piété, d'ailleurs très bon :

« Après que Dieu nous a remis nos péchés par la sainte absolution, il peut très bien tenir compte de ces péchés commis pour nous donner moins de grâces qu'il n'en aurait donné si nous étions restés innocents. Cela arrive souvent. On peut même dire qu'il y a peu de péchés qui soient pleinement et complètement pardonnés. »

Cette doctrine est-elle exacte ? En tout cas, sur quoi l'appuie-t-on ?

R. — Nous lisons dans l'Ecclésiastique : « Au sujet du péché pardonné, ne sois pas sans crainte » (Eccli., v, 5). La pensée de l'Esprit-Saint dans cette sentence se détermine clairement dans ce qui suit : « Et n'ajoute pas péché sur péché. Et ne dis pas : La miséricorde du Seigneur est grande, il aura pitié de la multitude de mes péchés. Car la miséricorde et la colère se succèdent rapidement de sa part et sa colère a l'œil sur les pécheurs. » (Ibid., 5-7). Par ces mots, l'Esprit-Saint nous engage donc à ne pas nous appuyer sur le pardon déjà obtenu pour pécher ensuite par espoir du pardon. Il n'y a rien là qui ressemble au texte qu'on nous cite.

Nous ne savons sur quoi on s'appuierait pour dire qu'il y a peu de péchés entièrement pardonnés.

Quand Dieu pardonne, il le fait en Dieu, c'est-à-dire parfaitement; il oublie nos iniquités pour ne plus s'en souvenir; il n'en retient absolument rien. Il ne veut pas que le péché cause aucune perte au pécheur pénitent. Il lui rend tous ses mérites perdus en y ajoutant un degré de grâce et de mérite dû à la pénitence.

La distribution de la grâce est entièrement gratuite. Le juste ne la mérite pas par ses bonnes œuvres ; il ne peut qu'écarter un obstacle à l'effet de la grâce. Comme il est bien disposé, il en profitera davantage. Quand Dieu a pardonné, les péchés qu'il a oubliés, c'est-à-dire effacés, ne peuvent être pour Dieu une raison de diminuer ses grâces. On trouve dans l'exemple de sainte Marie-Madeleine, dans celui de saint Pierre et dans celui de saint Paul une preuve que la grâce peut surabonder là où l'iniquité avait abondé, non seulement par le pardon d'autant plus miséricordieusement accordé que l'homme avait été plus grand pécheur, mais encore par les grâces de choix dont il les a comblés dans la suite. Toutefois on ne pourrait dire non plus que les péchés précédents seraient pour Dieu une raison de multiplier ses grâces dans la suite.

Nous ne voyons donc aucune raison qui permette de soutenir ces deux assertions, qu'il y a peu de péchés entièrement pardonnés et qu'après nous avoir pardonné Dieu tiendrait compte de nos péchés remis pour nous accorder moins de grâces.

Que la condition du juste qui n'a pas eu besoin d'absolution soit préférable, toutes choses égales d'ailleurs, à celle du juste qui a dû implorer son pardon, cela se conçoit. Pendant que le second était en état de péché mortel, il ne produisait que des œuvres mortes, tandis que le premier croissait en perfection par chacune de ses œuvres bonnes et se rendait de plus en plus capable de bénéficier des grâces de Dieu. Voilà ce qu'on peut dire avec exactitude. Aller plus loin serait sortir des limites de l'exactitude.

Q. — Je suis en discussion avec un de mes confrères à propos du feu de l'enfer. Voici le point de notre petit litige :

Nous avons distingué ensemble le feu métaphorique : remords de la conscience; et le feu réel : élément créé, extérieur à l'âme.

On ne peut pas admettre le feu métaphorique. Là-dessus accord parfait.

Nous avons subdivisé le feu réel en feu matériel, feu qui tombe sous les sens, et en feu spirituel, feu qui ne tombe pas sous les sens. Ici, accord et désaccord. Accord : rien de défini par l'Eglise ; désaccord : peut-on défendre, sans aller contre le sens de l'Eglise, l'opinion qui dit que ce feu réel est spirituel ?

Je prétends que oui ; mon confrère prétend que non. Ce qui nous rend difficile la solution de ce cas, c'est que tous les ouvrages que nous avons sous la main opposent les mots « ignis corporeus » non pas aux mots « ignis spiritualis », mais aux mots « ignis metaphoricus ».

Nous sommes tous les deux grands lecteurs de l'*Ami du Clergé;* aussi nous avons la ferme conviction que sur ce point comme sur tant d'autres il sera pour nous *lux in tenebris.*

R. — Il nous semble que le nœud de la question qui reste à résoudre entre les deux confrères consiste en ce que le mot de « feu spirituel » est mal défini.

Le mot de « spirituel » peut en effet s'entendre en deux sens. Dans le premier sens, il est opposé à corporel ou matériel, et il ne saurait s'appliquer qu'à la substance proprement et strictement spirituelle et à ses propriétés, facultés, actes etc., par exemple à l'âme humaine, à son intelligence, à ses actes de volonté. Dans le second sens, il n'est pas opposé à corporel ou matériel, mais seulement à telle ou telle manière d'être des corps : c'est dans ce sens que S. Paul nous dit que le corps, animal pendant la vie et à la mort, ressuscitera spirituel, c'est-à-dire, avec des propriétés qui, actuellement, sont l'apanage exclusif des esprits, mais seront alors attribuées aux corps ressuscités, sinon dans leur essence propre et dans leur être complet, au moins dans une participation de similitude, par exemple dans la pénétrabilité qui permettra aux corps ressuscités de passer à travers la matière corporelle, comme Notre-Seigneur entra dans le Cénacle les portes closes.

Les textes de la Sainte Ecriture concernant le feu de l'enfer et le sens que la Tradition leur a toujours reconnu ne permet pas d'entendre le feu de l'enfer d'un feu spirituel au sens premier et propre du mot, car il y est question d'un feu véritable et corporel.

Mais on peut admettre un feu spirituel au deuxième sens du mot. En effet, le feu corporel, dans les conditions physiques où nous le connaissons, ne saurait agir que sur la substance corporelle; la substance spirituelle, l'ange ou l'âme séparée du corps, ne saurait subir ses atteintes. Pour qu'il l'atteigne, il lui faut une propriété analogue à celle dont les substances angéliques sont douées pour agir les unes sur les autres et permet aux unes de torturer les autres. En ce sens il faut au feu de l'enfer quelque chose de spirituel.

Il nous serait assez difficile de nous imaginer comment un feu corporel, même avec cette propriété spirituelle, peut agir sur la substance angélique. Nous pouvons mieux nous rendre compte de la manière dont il agit sur les âmes séparées de leur corps, dans l'enfer ou dans le purgatoire.

La douleur causée par le feu aux corps vivants n'est pas simplement, ni même principalement, un acte du corps. Elle est avant tout un acte de l'âme, qui est passive en tant qu'elle reçoit par l'intermédiaire des organes corporels l'impression de la désorganisation produite par la brûlure, et active en tant qu'elle réagit sur cette impression qui est contraire à sa sensibilité. Une preuve, entre autres, que c'est l'âme qui sent la douleur, c'est que si une cause vient à empêcher la transmission de l'impression à l'âme, comme une paralysie des nerfs sensitifs, un anesthésique, une impression vive de l'âme qui divertit sur un autre objet toute

sa puissance de sentir, comme il arrive dans l'extase ou dans une grande douleur morale, on peut brûler les chairs sans que le patient en éprouve aucune douleur. C'est donc dans l'âme et dans sa faculté de sentir que réside le premier et l'essentiel principe de la douleur. Pour que l'âme séparée du corps souffre de l'action du feu corporel, il suffit que Dieu communique au feu corporel la propriété d'éveiller dans l'âme les impressions qu'elle reçoit de la désorganisation des chairs par la brûlure.

De cette manière, le feu reste corporel et ne devient pas proprement spirituel ; mais il a une propriété qui n'appartient pas aux corps dans leur état ordinaire et peut le faire appeler spirituel par extension et par similitude.

Q. — Est-il exact de dire que la charité, par le fait qu'elle est un don surnaturel, ne se sent pas, et qu'on n'en a nullement conscience ? Et si certains saints (saint Philippe de Néri) sentaient leur cœur brûlant de charité, est-ce parce que Dieu leur donnait *exceptionnellement*, outre la charité, le sentiment de cette charité ?

R. — Il n'est pas exact de dire que la charité ne se sent pas. Car saint Paul exprime un sentiment que d'autres éprouvent aussi quand il dit : « Charitas Christi urget nos » (2 Cor. v, 14). « Certus sum enim quia neque mors, neque vita, neque angeli, etc... neque creatura alia poterit nos separare a charitate Dei quæ est in Christo Jesu Domino nostro » (Rom. viii, 38). Il nous fait connaître d'où nous vient le sentiment intime de la charité : « Car l'Esprit lui-même rend témoignage à notre esprit que nous sommes les fils de Dieu » (Rom. viii, 16).

Il n'est pas non plus exact de dire qu'un don surnaturel, quel qu'il soit, ne se sent pas par la raison même qu'il est surnaturel. Car bien que le surnaturel soit au-dessus de la nature, il est reçu dans la nature et, parce qu'il affecte la nature, il peut être perçu par elle, sinon dans son essence, au moins dans ses effets.

Mais il y a deux manières de sentir : l'une qui appartient exclusivement à la partie supérieure de l'âme et qui n'est autre chose que la mise en acte de la conscience ; l'autre qui appartient à la partie inférieure de l'âme et se répand de là sur les sens. La dernière n'est pas toujours unie à la première. On peut aimer Dieu et avoir conscience qu'on l'aime sans éprouver aucun transport dans la partie inférieure de l'âme. C'est ce qui fait que souvent des personnes aimant Dieu de tout leur cœur sont étonnées et même découragées de se sentir froides et sans ferveur sensible. Elles ont besoin d'être rassurées et soutenues. S'il était possible de les amener à distinguer la ferveur de la volonté et celle de la partie sensitive, on leur rendrait le plus grand service. Sachant par le témoignage de leur conscience qu'elles aiment Dieu, elles se résigneraient plus facilement à n'avoir aucun mouvement sensible de cet amour.

Par contre, il faut se défier de la ferveur sensible et s'assurer si ce sentiment qui se remarque dans la partie inférieure de l'âme est accompagné de la conscience de la charité dans la partie supérieure.

Q. — L'*Ami du Clergé* a longuement parlé (1893, n° 6) du *Système de la rénovation* de M. l'abbé Chabauty. Celui-ci s'est plaint, à tort sans doute, que l'analyse de l'*Ami* fût défectueuse, ce qui rendrait la réfutation défectueuse aussi. Comment se fait-il qu'en 1894 l'Index ait condamné ce que l'*Ami du Clergé* appelle pourtant, après beaucoup de réserves il est vrai, « une idée très neuve, très originale, peut-être fondée sur la révélation divine ?... » D'aucuns disent que, selon toute apparence, la S. C. de l'Index ne blâme que ce qui contredit l'enseignement de M. Didiot sur le péché originel ; or c'est une question *non démontrée* de savoir si ce blâme touche bien juste, et si M. Didiot est dans le vrai.

Quoiqu'il en soit, M. Chabauty s'abstient désormais de parler de son *Système de rénovation ;* ce titre ne parait pas, en effet, très exact. Il parle simplement de l'*Avenir de l'Eglise d'après les prophéties scripturales*.

Que pense l'*Ami du Clergé* de ces nouvelles études ?

R. — Dans les mots qu'on nous rappelle de notre article de 1893, il y a une expression sur laquelle il est nécessaire d'appuyer : « peut-être. » En effet, nous avions montré que les preuves d'Ecriture sainte mises en œuvre par M. Chabauty n'étaient pas concluantes. Nous avions fait ressortir les principales raisons qu'on avait de se tenir sur la défiance, et aussi le défaut de ses bases d'argumentation et de ses arguments.

Nous avions donné clairement à entendre que nous attendions le jugement de l'Eglise.

Ce jugement est intervenu sous la forme d'un décret de la S. C. de l'Index. Nos doutes sont devenus une certitude. Bien que les décrets de l'Index soient muets sur les raisons qui les motivent et sur les points spéciaux qui ont été trouvés défectueux, il ne nous paraît pas douteux que la condamnation n'aurait pas été portée si le fond de la thèse n'avait pas été jugé faux.

Il n'y a aucune raison de faire intervenir ici M. le chanoine Jules Didiot et son enseignement sur le péché originel. Le décret de l'Index n'émane pas de l'éminent doyen de Lille.

La thèse de M. Chabauty est à l'Index. Nous ne pensons pas qu'on puisse la relever en changeant le titre, si l'on conserve le fond.

Q. — Vous serait-il possible de m'indiquer la nomenclature des cas dont l'absolution n'est accordée au prêtre qu'à condition pour ce prêtre de recourir à Rome au plus tôt pour s'en faire absoudre, sous peine de réincidence, cela d'après un décret de peu d'années ?

R. — Vous voulez sans doute parler du décret de la S. Congrégation de l'Inquisition du 30 juin 1886, que nous avons cité plusieurs fois déjà et que nous reprenons aujourd'hui pour en faire l'application personnelle aux prêtres selon les termes de votre question.

« Utrum recurrendum sit, saltem per litteras, ad Eminentissimum Card. Majorem Pœnitentiarium

pro omnibus casibus Papæ reservatis, nisi Episcopus habeat speciale indultum, præterquam in articulo mortis, ad obtinendam absolvendi facultatem ?

« R. — *Affirmative*; at in casibus urgentioribus, in quibus absolutio differri nequeat absque periculo gravis scandali vel infamiæ, supra quo confessariorum conscientia oneratur, dari posse absolutionem, injunctis de jure injungendis, a censuris etiam speciali modo reservatis, sub pœna tamen reincidentiæ in easdem censuras, nisi saltem infra mensem per epistolam et per medium confessarii absolutus recurrat ad S. Sedem. »

En vertu de ce décret tout individu qui a encouru une censure réservée au Saint-Siège en commettant des fautes réservées sous peine de censures, doit, pour en obtenir l'absolution :

1° Ou bien se présenter au souverain Pontife, ou à une personne déléguée par lui pour absoudre des censures ;

2° Ou bien, en cas d'impossibilité d'aller trouver une personne munie des pouvoirs nécessaires, faire demander des pouvoirs par *écrit*, en s'adressant soit à la S. Pénitencerie, soit à d'autres qui ont le pouvoir de subdéléguer.

3° Ou enfin, en cas d'impossibilité morale d'attendre la permission à raison des soupçons auxquels il s'exposerait, se présenter à un confesseur quelconque qui l'absoudra directement de ses censures, sauf pour lui l'obligation d'écrire ou de faire écrire, dans le mois, à la Sacrée Pénitencerie pour lui signaler le cas et demander ses ordres.

Si l'on n'a pas écrit dans le mois, la censure est de nouveau encourue *ipso facto*.

Les règles que nous venons d'expliquer s'appliquent à toutes les censures réservées au souverain Pontife, même à celles qui ne le sont que *simpliciter*. Elles concernent également les prêtres comme les fidèles.

Il s'ensuit donc que tout prêtre qui aura commis une des fautes qui sont déclarées réservées sous peine de censure dans la constitution *Apostolicæ Sedis* et les quelques décrets subséquents, et que l'on trouve expliquées dans n'importe quel traité récent de théologie morale, doit employer l'un des trois moyens que nous venons d'énumérer pour obtenir la levée de la censure. Ordinairement du moins, il sera dans l'impossibilité d'attendre la réponse, à raison de la nécessité où il se trouve de célébrer chaque jour sous peine de scandale. Son confesseur ordinaire pourra donc l'absoudre sauf à recourir dans le mois au Saint-Siège, *sub pœna reincidentiæ*.

La plupart des évêques ont des pouvoirs délégués plus ou moins étendus dont ils peuvent user soit par eux-mêmes, soit par leurs vicaires généraux ou d'autres prêtres : c'est donc à eux qu'il *convient* de s'adresser quand on le peut facilement sans s'exposer à violer le sceau sacramentel.

Toutefois, la faculté de lever la censure encourue par celui qui a absous *complicem in peccato turpi* n'est presque jamais accordée à l'avance, de sorte qu'il faut à peu près toujous dans ce cas recourir au Saint-Siège.

Rappelons aussi que les évêques ont des pouvoirs ordinaires pour toutes les censures simplement réservées au souverain Pontife, si le délit est occulte.

Q. — Voici une question d'application de messe au sujet de laquelle je désirerais avoir votre avis motivé.

Dans la paroisse de B... le tarif diocésain n'est pas en vigueur ; le curé, qui jusqu'à ces dernières années n'avait pas eu de vicaire, s'en tient au tarif fixé par les usages locaux. On verse au curé par exemple 40 francs pour un mariage, et les fidèles ignorent comment est répartie cette somme.

Or, et nous voici dans le vif de la question, lorsqu'il faut célébrer un mariage, le curé dit au vicaire : « M. l'abbé, vous allez faire ce mariage : seulement, comme il n'y a pas d'honoraire fixé pour la messe, je ne puis pas vous en donner. Vous direz la messe pour les époux, parce que cela rentre dans vos devoirs paroissiaux. » Le vicaire répond : « N'étant pas obligé de dire une messe sans honoraire, je réciterai la messe *pro sponso et sponsa*, mais je vous préviens que je ne l'appliquerai pas aux époux, mais à telle intention pour laquelle j'ai reçu un honoraire. » Et ainsi fait-il chaque fois.

1° Le curé peut-il imposer au vicaire l'application gratuite de cette messe pour les époux, comme rentrant dans ses charges paroissiales, alors que lui, curé, reçoit réellement l'honoraire de cette messe, car les époux en versant leurs 40 francs entendent certainement payer la messe de mariage, et sont persuadés qu'elle a été dite pour eux, le curé n'ayant jamais rien dit ou fait pour leur ôter cette illusion ?

2° Le vicaire peut-il continuer d'agir comme il le fait, et ne coopère-t-il pas à l'injustice commise par le curé vis à vis des époux ? Serait-il bon qu'il dénonçât ce curé à l'autorité ecclésiastique, ou quel moyen prendre pour l'amener à rectifier sa conduite ?

R. — I. La messe de mariage ne doit rigoureusement être appliquée aux époux que s'ils en versent les honoraires. — S. Office, 1er septembre 1841.

II. Un vicaire n'est tenu à appliquer gratuitement aux époux la messe de mariage dont les honoraires ont été versés par eux que s'il touche lui-même les honoraires, ou s'il a fait une convention particulière avec son curé pour ces cas.

III. Faut-il comprendre dans les quarante francs versés pour le mariage un honoraire pour la célébration de la messe ? Certainement, car les époux en demandant la messe et en versant une somme aussi importante entendent certainement rétribuer la célébration de la messe. C'est l'enseignement commun, qui est expliqué ainsi par Bérardi : « Quid de eleemosyna, quæ post matrimonii celebrationem dari solet a sponsis, quin aliquid exprimant ? Est-ne pro applicatione missæ ? Et cui debetur ? — Si matrimonium sine missa celebratum fuerit, tunc eleemosyna dari censetur pro matrimonio, et non pro missa. Si vero missa celebrata fuerit, tunc partim pro matrimonio et partim pro Missæ applicatione dari præsumitur. » — Berardi, *de Parocho*, n. 492.

Il résulte de ces trois principes : 1° Que le curé

dont il est question est tenu d'appliquer lui-même ou de faire appliquer la messe de mariage aux époux qui lui versent un honoraire de quarante francs en demandant la célébration d'une messe ;

2° Que le vicaire est resté dans son droit en refusant de célébrer gratuitement la messe demandée, et par conséquent il n'a commis aucune injustice qui l'oblige à restitution.

Voilà pour le passé. Quant à l'avenir, que faut-il faire ? La charité fait assurément au vicaire un devoir d'avertir son curé que sa manière d'agir est condamnée par les canonistes, et il pourra lui mettre sous les yeux le texte de Bérardi que nous donnons ici à son intention. Peut-être pourra-t-il le convaincre par cette autorité.

Faudra-t-il, en cas de refus, soumettre le cas à l'évêché ? Rien ne s'y oppose, surtout si l'affaire est présentée de manière à obtenir une décision doctrinale entre le curé, qu'on présente comme étant de bonne foi, et le vicaire qui refuse d'accepter une charge qu'il croit ne pas lui incomber.

Q. — On parle beaucoup en ces derniers temps de la grande promesse faite par Notre-Seigneur à la bienheureuse Marguerite-Marie : « A tous ceux qui communieront les premiers vendredis neuf mois de suite je promets la grâce de la pénitence finale ; ils ne mourront pas dans ma disgrâce. » Des confrères la prônent publiquement à l'église ; certains même vont jusqu'à établir avec les promesses attachées au port du saint scapulaire de Notre-Dame du Mont Carmel une comparaison défavorable à cette dernière pratique. Je prie le docte et prudent *Ami du Clergé* de vouloir bien nous dire ce qu'il pense de cette dévotion nouvelle, non pas bien entendu au point de vue de la communion elle-même qui est l'œuvre par excellence de la vie du chrétien, mais au point de vue de la certitude historique de la grande promesse et du plus ou moins d'authenticité que l'Eglise a pu lui reconnaître.

R. — La dévotion des neuf premiers vendredis du mois n'est pas une dévotion nouvelle, puisqu'elle date de deux siècles. Elle fut suggérée à la B. Marguerite-Marie par Notre-Seigneur lui-même, qui lui conseilla de faire une neuvaine de communions les premiers vendredis de neuf mois consécutifs, à l'intention d'honorer son Cœur et d'obtenir, avec la persévérance finale, la grâce de recevoir les sacrements de l'Eglise avant de mourir. Notre-Seigneur a promis à la pieuse religieuse que *dans l'excès de la miséricorde de son Cœur* il accorderait cette grâce insigne à tous ceux qui feront la dite neuvaine.

Cette promesse est rapportée par Mgr Languet, évêque de Soissons, dans la *Vie de la vénérable mère Marguerite-Marie*, et dans l'ouvrage intitulé *Vie et œuvres de la B. Marguerite-Marie*, publié par les religieuses de Paray-le-Monial, t. I, p. 291, et t. II, p. 159.

Elle a pour garantie : 1° l'examen négatif subi par tous les écrits de la Bienheureuse avant la béatification, examen qui s'est terminé par la déclaration qu'il n'y avait rien eu de contraire à l'enseignement de l'Eglise ; 2° l'examen positif sur les vertus de la Bienheureuse, déclarant qu'elle a pratiqué toutes les vertus à un degré héroïque, par conséquent la vertu de prudence pour distinguer entre les enseignements de Notre-Seigneur et les rêveries de l'imagination, et la vertu de sincérité pour rapporter fidèlement les instructions qu'elle a reçues ; 3° une sorte d'approbation résultant de l'examen minutieux auquel fut soumis par le Saint-Siège le livre du P. Béringer, *Les Indulgences*, qui fait mention de cette dévotion au tome I, p. 293. Ce sont des preuves suffisantes pour croire qu'il n'y a rien dans cette dévotion de contraire à l'esprit de l'Eglise.

Q. — 1° La promesse faite par Notre-Seigneur à la Bienheureuse Marguerite-Marie, que ceux qui communieront neuf premiers vendredis de chaque mois de suite *ne mourront point dans sa disgrâce ni sans recevoir leurs sacrements*, est-elle authentique ?

2° Comment faire cette année le premier vendredi d'avril qui se rencontre le Vendredi-Saint ? La communion du Jeudi-Saint doit-elle être considérée comme une non interruption ?

R. — Ad I. Cette promesse est authentique ; nous l'avons dit plusieurs fois déjà.

Ad II. L'interruption *involontaire* qui résultera cette année de la coïncidence du Vendredi-Saint ne peut pas être un obstacle à l'accomplissement de la promesse de Notre-Seigneur. On peut donc, ou bien faire la communion le Jeudi-Saint à cette intention, ou communier un vendredi en plus.

Q. — Est-il permis de se servir d'un timbre-poste qui a déjà affranchi une lettre, mais que la poste n'a pas frappé ?

R. — Vous chargez quelqu'un de porter un objet d'un lieu à un autre, pour un prix déterminé d'avance, soit 0 fr. 15 centimes. Vous avez soin de joindre à la remise de l'objet celle du prix convenu. Mais le commissionnaire, avec l'objet rendu à destination, a laissé par erreur le prix du transport ; au lieu de retenir et de mettre en poche les trois sous qu'il a légitimement gagnés, il les laisse par mégarde à la portée et entre les mains de la personne destinataire. Or, celle-ci peut-elle s'approprier ces 15 centimes et s'en servir pour payer au même commissionnaire un nouveau service semblable au premier, c'est-à-dire un nouveau transport tarifé comme le premier ? Un prix unique est-il suffisant pour payer deux services distincts, qui exigent chacun l'intégrité de ce prix ? Il est évident que non.

La personne destinataire qui reçoit une lettre dont le timbre n'a pas été oblitéré, peut légalement le replacer sur une autre lettre, mais elle paye le nouveau service qu'elle demande au commissionnaire, c'est-à-dire au gouvernement chargé du service des postes, avec l'argent qui lui appartient déjà, c'est-à-dire qu'en réalité elle ne paie pas du tout. Donc elle lui fait tort, elle se rend coupable d'une injustice, si minime qu'elle soit.

Donc, en principe et en conscience, on ne peut affranchir une lettre avec un timbre qui a déjà servi d'affranchissement à une autre lettre. Ce timbre, quoique non annulé par le coup de poinçon, appartient au gouvernement, comme prix du service rendu. L'utiliser de nouveau, c'est contracter envers lui une dette de justice, égale à la valeur du timbre.

Il faut reconnaître que, sur ce point, beaucoup peut-être agiraient différemment en pratique, soit par ignorance ou bonne foi, soit pour d'autres raisons plus ou moins plausibles. Mais la bonne foi ou les apparences de raisons laissent subsister tous les droits de la justice.

Q. — Dans une conversation avec un confrère, celui-ci m'a proposé une solution au sujet des généalogies de Notre-Seigneur, et je serais très heureux d'avoir votre avis à ce sujet.

D'après lui, quoique Notre-Seigneur descende certainement de David par Marie selon l'Ecriture (Rom. 1, 3, *qui factus est ei ex semine David secundum carnem),* il n'est aucunement dans l'intention des évangélistes de démontrer sa descendance de David par Marie, par la raison que cette descendance par Marie ne prouverait en aucune manière ce qu'ils veulent prouver. Car, ce qu'ils veulent prouver, ils l'indiquent eux-mêmes. Saint Mathieu : *Liber generationis Jesu Christi, filii David, filii Abraham.* Voici l'argument :

Un des caractères du Messie d'après l'Ecriture est de descendre de David et d'Abraham. Or Jésus descend de David et d'Abraham. Donc Jésus est le Messie.

Le but est tout simplement de prouver que Jésus est Dieu et fils de Dieu à des juifs qui le prennent pour un homme et pour le fils d'un homme. Supposons que l'Evangile démontre que Marie descend de David, aux yeux des juifs il n'aura rien prouvé ; c'est la généalogie du père qui compte, et le père aux yeux des juifs qui ne croient pas encore à la divinité de Jésus, c'est Joseph.

Jésus aura donc le caractère messianique de descendant de David, si Joseph descend de David.

Une fois sa divinité admise, on fera admettre facilement qu'il est né d'une vierge; mais vouloir faire admettre d'abord qu'il est né d'une vierge, ce qu'aurait paru supposer la généalogie par Marie, c'eût été commettre une pétition de principe : car sa naissance d'une vierge n'est pas la preuve de sa divinité, c'est au contraire sa divinité qui fait croire à sa naissance d'une vierge.

Mais alors cette généalogie est-elle la vraie généalogie de Jésus ?

Oui, si l'on admet que Jésus est plus que le fils adoptif de Joseph. Par son mariage légitime, Marie devient comme la chose de Joseph, *erunt duo in carne una :* le Verbe, en prenant la chair de Marie, a pris une chair sur laquelle Joseph en qualité d'époux véritable et unique avait un droit réel et exclusif ; la chair de Marie, et par suite la chair du Verbe incarné, était en quelque sorte la chair de Joseph, et c'est pourquoi la sainte Vierge elle-même dit à Jésus en parlant de Joseph : *Pater tuus et ego*, etc.

Et l'évangéliste lui-même semble insinuer cette manière de comprendre quand il ajoute cette explication au bout de sa généalogie : *Joseph, virum Mariæ, de qua natus est Jesus qui vocatur Christus.*

Comme s'il disait : Joseph est l'époux de Marie, Marie est sa chose ; or Jésus a pris sa chair en Marie, *de qua natus est.* Et il conclut : donc il est le Christ, *qui vocatur Christus.*

R. — Dans cette argumentation, il y a deux parties assez différentes l'une de l'autre pour que l'une soit entièrement juste et l'autre plutôt fausse que juste, bien qu'il s'y trouve quelque vérité.

Commençons par la meilleure que nous compléterons. Cette partie de l'argumentation a pour but d'établir que Notre-Seigneur est vrai fils de David par saint Joseph, bien que saint Joseph ne soit pas le père naturel de Notre-Seigneur.

Il l'est d'après la généalogie de saint Mathieu. Car, d'après cette généalogie, saint Joseph descend de David. Or Notre-Seigneur n'est pas seulement le fils adoptif de saint Joseph ; il est encore son fils à un titre plus spécial ; il l'est comme né de la sainte Vierge. La sainte Vierge en effet, par le droit du mariage, était à saint Joseph. Ce qui naissait d'elle appartenait donc à saint Joseph, comme les fruits d'une terre, même ceux qui croissent sans y avoir été semés, appartiennent au propriétaire du champ. D'ailleurs, par son mariage avec la sainte Vierge, saint Joseph était constitué le chef de la famille à laquelle la sainte Vierge appartenait avec son fruit divin. Cette dignité n'était pas purement légale et d'imputation extérieure, mais encore réelle, reposant sur un contrat valide de droit naturel et divin, sur le mariage.

Notre-Seigneur n'est pas moins fils de David d'après la généalogie de saint Luc. Car il descend de David selon la chair par la sainte Vierge. De plus, la sainte Vierge, en s'unissant à saint Joseph par le mariage, lui communiquait ses droits comme fille de David selon la chair et, par saint Joseph, Notre-Seigneur se rattachait encore de cette manière à la descendance de David.

Voilà qui est excellent.

Mais le reste l'est moins.

Dans cette autre partie de son argumentation, le confrère suppose à tort : 1° que les évangélistes, saint Luc en particulier, n'ont pas voulu démontrer que Notre-Seigneur fût vrai fils de David par Marie ; 2° que de la seule généalogie doive résulter cette conséquence que Notre-Seigneur est le Messie, fils de Dieu ; 3° que la généalogie de saint Luc remontant jusqu'à Dieu établirait que Notre-Seigneur est vrai Fils de Dieu.

Adam, d'après saint Luc, fut de Dieu, non point comme son fils selon la nature, ni par la génération, mais parce qu'il fut créé par Dieu. Et ainsi Notre-Seigneur, quant à son humanité, remonte à Dieu parce que Dieu créa Adam, son premier ancêtre selon la chair.

Le Messie devant être fils de David, tout juif qui ne serait pas fils de David ne saurait être le Messie. Cette preuve possède une valeur négative absolue. Mais elle ne suffit pas à elle seule pour établir la divinité et la mission messianique de Notre-Seigneur.

Enfin il est bien clair que saint Luc a voulu nous donner la preuve généalogique que Notre-Seigneur était vrai fils de David selon la chair, ce qu'il n'était que par la sainte Vierge. La généalogie de saint Mathieu suffisait pour que Notre-Seigneur